Sommario

Introduzione

I have almost forgot the taste of fears
(Shakespeare, *Macbeth* V. 5)

È noto l'aneddoto, raccontato da Eduard Baumgartner, secondo il quale nel 1920 Max Weber ebbe a dichiarare che «l'onestà di un intellettuale, e soprattutto di un filosofo del nostro tempo, può essere misurata dalla sua posizione nei riguardi di Nietzsche e di Marx». Indulgendo ulteriormente all'aneddotica si può ricordare come il giovane Tönnies, trovandosi per la prima volta nel 1878 a Londra, per intraprendere le sue ricerche hobbesiane, abbia più volte osservato da lontano Marx al lavoro, chino sui tavoli della *British Library*, senza trovare il coraggio di avvicinarsi. Alcuni anni più tardi, con la stessa confessata, «abituale timidezza», trovandosi in Svizzera con i suoi amici Paul Rée e Lou Salomé, rinunciò alla possibilità di fare la conoscenza di Nietzsche. Eppure, in entrambi i casi, si trattava di figure che avevano profondamente influenzato la formazione intellettuale e politica di uno studioso che era stato un nietzschiano della prima ora, per poi arrivare a criticare duramente le esagerazioni degli epigoni, così come riconobbe sempre l'importanza di Marx, pur non giungendo mai a definirsi marxista. Siamo di fronte a un autore controverso, non facilmente collocabile in quella storia costituzionale tedesca che, per oltre un cinquantennio, egli attraversò in modo non certo indifferente, oltrepassando spesso nella sua attività di ricerca le barriere consolidate delle discipline scientifiche.

Tönnies (1855-1936) condusse la propria esistenza mantenendo come costante baricentro geografico lo Schleswig-Holstein, nell'estremo nord della Germania, svolgendo a Kiel gran parte della sua attività di studio, ricerca e insegnamento. Fu uno studioso assai stimato, ma faticò a lungo per

vedere riconosciuti i propri meriti. Infatti, nonostante il sostegno di autorità accademiche e intellettuali come Dilthey, Schmoller e Wagner, il sospetto che fosse un sostenitore o addirittura un segreto militante socialista gli impedì per molto tempo di ottenere un incarico accademico. Dopo aver pubblicamente appoggiato il grande sciopero amburghese dei portuali e della gente di mare nel 1896-97, Tönnies dovette attendere undici anni per diventare professore straordinario e solo a 56 anni divenne ordinario di 'Scienze economiche dello Stato'. Già la lunga cronaca di quello sciopero da lui immediatamente pubblicata lo qualificò come oppositore dell'impero guglielmino; partecipò ad associazioni che, propugnando un'etica e una riforma sociali, miravano a un mutamento profondo della società e dello Stato, ma da posizioni non certo rivoluzionarie appoggiò dall'esterno lo sforzo revisionista dei seguaci di Bernstein. Fu uno dei protagonisti delle indagini del *Verein für Sozialpolitik*, approntando un questionario che praticava con un anticipo di anni la necessaria avalutatività delle scienze sociali. Produsse indagini statistiche e un metodo per correlare i dati. Nel 1909, insieme ai più noti scienziati sociali della sua generazione, fondò la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, di cui sarà presidente per tutti gli anni venti e fino allo scioglimento nel 1933, trovando tuttavia sempre eccessiva la pervicacia con cui Weber pretendeva l'astensione dai giudizi di valore. L'avvento della repubblica di Weimar segnò la sua pubblica consacrazione come fondatore e maestro della ricerca sociologica tedesca, sebbene quella stessa sociologia stesse almeno in parte mutando orientamento, puntando a una decisa formalizzazione in contrasto più o meno esplicito con la concezione tönniesiana. Negli anni venti giunse anche a piena maturazione il percorso dei suoi studi hobbesiani, grazie ai quali aveva scoperto il manoscritto originale di *Behemoth* e dello *Short Tract on First Principles*, così come era stato in grado di fissare la stesura originale, fino ad allora sconosciuta, degli *Elements*. Sulla scorta di un'interpretazione di Hobbes e Spinoza sempre più attenta e accurata partecipò ai grandi dibattiti weimariani sulla democrazia e il parlamentarismo e, da sincero democratico quale era, si oppose

pubblicamente alla montante marea nazionalsocialista, finendo per essere cacciato dall'università e privato della pensione. Ciò nonostante, per lungo tempo, è stato considerato il teorico di un concetto tardo-romantico di comunità al quale, se non si potevano imputare direttamente le colpe degli anni trenta, si poteva certamente rinfacciare una qualche paternità, per così dire, involontaria.

Tönnies deve la propria notorietà soprattutto a quella prima opera del 1887 su comunità e società, o forse alla dicotomia che essa ha messo in campo. Il più delle volte, nella letteratura a lui dedicata, gli studi hobbesiani vengono trascurati, perché difficilmente compatibili con la ricerca di un classico della sociologia di cui magari riscoprire l'attualità. Le due facce della formazione e della produzione tönniesiane rimangono così sostanzialmente estranee, se non per l'indagine sugli elementi di metodo che, provenendo dall'attività di storico della filosofia politica, confluiscono nella sociologia. Prevalente è cioè l'interesse per la ricostruzione di una metodologia sociologica alla quale si vuole vedere riconosciuta la dignità frettolosamente negata dagli studi del dopoguerra e, come spesso accade a simili tentativi, essi rischiano sempre di impigliarsi nella discussione su 'ciò che è vivo e ciò che è morto' nel pensiero dell'autore di cui si occupano. Presupposto della presente ricerca è invece che Tönnies, condividendo con la prima generazione dei sociologi tedeschi la tensione verso l'uso politico delle categorie, abbia inteso la sociologia come ultima scienza politica che deve fornire strumenti immediati per l'analisi e il mutamento del presente. L'intento principale non è perciò fornire un contributo alla storia della sociologia, né una biografia intellettuale, ma piuttosto ricostruire storicamente la costellazione di concetti politici sui quali Tönnies articola le proprie argomentazioni, tentando allo stesso tempo di verificare dove e con che intensità il nuovo discorso sociologico retroagisca sulla politica, intesa sia come dottrina sia come pratica, obbligandola a trasformare i propri schemi consolidati.

Si è quindi assunto come presupposto la dichiarazione: «Io

avevo preso le mosse da Hobbes», con cui Tönnies nel 1912 sottolineò la propria distanza da ogni dottrina organicista della società. E tutta la sua lettura del filosofo inglese è segnata da una precisa linea interpretativa determinata soprattutto dal rivolgersi ai testi di un autore che Tönnies evidentemente considerava un suo contemporaneo inattuale, perché considerava il tempo di Hobbes contemporaneo al suo. Ma la filosofia hobbesiana è stata il punto di partenza; infatti essa è stata immediatamente arricchita dal suo intersecarsi spesso intricato con una serie di altri percorsi: in primo luogo la filosofia spinoziana, quindi la riflessione dei giuristi contemporanei sulle origini e lo sviluppo della normatività sociale. In questo modo l'indagine di Henry Sumner Maine sul diritto antico, gli studi di Otto von Gierke sul diritto tedesco della consociazione, i volumi di Rudolf von Jhering sullo scopo nel diritto, l'opera di Bachofen sul matriarcato entrano tutti a far parte di quel bagaglio intellettuale grazie al quale Tönnies forgia i propri strumenti analitici. L'insieme di questi apporti è alla base della rivalutazione della tradizione politica del diritto naturale, nel tentativo di riproporla come strumento di una ricerca problematica intorno alla posizione dell'individuo nell'epoca in cui viene teorizzata la sua piena socializzazione. Il diritto naturale non è per Tönnies solamente il prodotto storico più importante del razionalismo tipico dell'età moderna; a esso spettano soprattutto uno spazio decisivo e un valore costitutivo come modello di normazione dei rapporti collettivi. La ripresa e l'aggiornamento del materialismo hobbesiano fanno sì che, riferito al diritto, 'naturale' significhi per Tönnies in primo luogo il quadro generale di rapporti che in ogni costituzione sociale deve essere considerato come intrascendibile, pena la distruzione della forma in cui esso si manifesta. Proprio l'incontro con i giuristi dà forma alla specifica concettualizzazione tönniesiana della comunità come rapporto di uguaglianza e di fratellanza, di fatto sempre problematico da definire storicamente, perché già parzialmente negato nel momento in cui esso assume la forma del dominio paterno sui figli.

In realtà il concetto di comunità sembra essere costruito da

Tönnies, per così dire, per sottrazione, essendo sempre pensato a partire dal suo punto di approdo, ovvero a partire dal rapporto societario. All'interno di una riflessione che deve fare i conti con una forma di legittimazione politica e sociale tipicamente tedesca quale il principio monarchico, e soprattutto con il passaggio dalla *bürgerliche Gesellschaft* con la sua tradizionale strutturazione cetuale alla società di massa con la sua estrema individualizzazione, particolare rilevanza assume la concettualizzazione tönniesiana del *politischer Zustand* come situazione unica e necessaria dove si manifesta la vigenza di una condizione in cui i singoli possono partecipare alla politica senza la coazione di rapporti personali di dominio. Questa rivisitazione con forti connotazioni sociologiche della classica dottrina dello *status civilis* è allo stesso tempo una critica della teorizzazione hobbesiana del dominio per acquisizione, una descrizione dei rapporti comunitari e societari, così come essi hanno trovato espressione storica nell'epoca medievale e in quella moderna, e una critica diretta ed esplicita esercitata nei confronti prima dell'impero guglielmino e poi dei limiti della democrazia weimariana.

L'intera opera tönniesiana deve essere quindi compresa come tentativo di trovare risposte adeguate alla crisi di legittimazione prodotta dalla modernità nel momento della sua affermazione definitiva e contrastata, quando si tratta di estendere al piano del governo collettivo le conquiste della ragione calcolante. Tönnies punta perciò a superare la netta opposizione tra razionalismo e storicismo, da lui individuata come carattere fondamentale del secolo XIX, valorizzando pienamente il fondamento volontaristico del diritto naturale. Emerge così un'interpretazione – cronologicamente preweberiana – dell'età moderna come processo continuo di razionalizzazione, grazie all'azione della scienza quale massimo portato di una ragione completamente svincolata dalle secche della storia intesa esclusivamente come tradizione normativa. Centrale è inoltre il riconoscimento in ogni singolo di una uguale volontà di affermare i propri scopi: la volontà infatti vi si presenta sia hobbesianamente come desiderio ultimo, sia come attributo comune a ogni singolo,

secondo il motto spinoziano premesso alla trattazione della volontà in *Gemeinschaft und Gesellschaft*: «Voluntas atque intellectus unum et idem sunt». Proprio nel momento in cui la crisi si avvia a divenire un elemento costitutivo delle forme di espressione di ogni razionalità individualizzante, l'intelletto sociale, in quanto prodotto e proprietà di ogni singolo, diviene così il problematico tessuto connettivo di una socialità formalmente sempre più consapevole, mentre la sociologia diviene la scienza dell'essere pensante in modo razionale. La nuova dottrina scientifica rappresenta – o dovrebbe rappresentare – un passaggio ulteriore rispetto alla normatività tipica delle relazioni fondate sulla politica. A essa spetta ricomprendere a un livello più alto quelle forme di appartenenza a una collettività che ancora mantengono al loro interno un residuo di naturalità, che, secondo Tönnies, nella politica si esplicita grazie alla persistente posizione fondamentale assunta dal riferimento alla *Herrschaft*. Il campo di tensione che si instaura in questo modo tra politica e sociologia, ovvero tra la presenza attuale di relazioni di dominio e il tentativo sociologico di pensare la loro risoluzione in un assetto razionalmente complessivo, perché oramai compiutamente artificiale, sembra essere la vera cifra d'insieme della prestazione scientifica tönniesiana.

D'altra parte il fatto che si sia storicamente introdotto un elemento di frattura in quella figura fondamentale della rappresentazione dell'universalità del giudizio potenzialmente espressa dall'opinione pubblica se fosse guidata dalla scienza, rende problematico anche il ruolo immediatamente politico del diritto naturale. La limitazione dell'uguale libertà originaria non appare più come un presupposto generalmente accettato, perché sembra essere entrata in uno stato di cronica crisi proprio la capacità unificante della figura rappresentativa emersa dal patto. In corrispondenza delle concrete situazioni storiche la risposta tönniesiana a questa crisi di legittimità avviene intanto enfatizzando il carattere politico del giusnaturalismo hobbesiano. Tönnies rovescia la tradizionale interpretazione liberale di Hobbes, valorizzando fino in fondo il ruolo dello Stato nel momento in cui esso riconosce l'ineludibilità di una trasformazione profon-

da dei rapporti politici. Allo stesso tempo diviene obbligatorio il ripensamento del ruolo e della funzione di tutte quelle strutture associative – in primo luogo i partiti – che sembrano caratterizzare la nuova situazione, essendo per essa un motivo di costante e quasi necessaria contraddizione. Su questo terreno, reso ineludibile dalla cesura operata dalla prima guerra mondiale e dall'impellenza della nuova costituzione, il discorso tönniesiano si spinge fino a pensare la democrazia come luogo e struttura in cui l'autonormatività del sociale trova il proprio riconoscimento politico. Qui e non altrove il modello tönniesiano raggiunge i propri limiti interni, disegnando allo stesso tempo la topografia di un concetto storico di democrazia che va oltre le contingenze tedesche e la vicenda personale di uno scienziato sociale.

La raccolta del materiale è avvenuta grazie a diversi soggiorni di studio in Germania soprattutto a Berlino, come pure presso la *Landesbibliotek* di Kiel, sede del *Nachlass* di Tönnies. L'Istituto storico italo-germanico di Trento è stato una costante 'base di appoggio', sia per le persone che per le strutture che lo compongono.

Un debito particolare mi lega a Pierangelo Schiera con il quale ho continuamente discusso gli snodi problematici di questa ricerca. Ringrazio inoltre il Prof. Paolo Prodi, la Prof.ssa Raffaella Gherardi, il Prof. Carlo Galli e il Dr. Jürgen Zander, della Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek. Giuliana Nobili Schiera ha fatto sì che il testo avesse contenuti comprensibili e una forma accettabile. Molti hanno continuamente discusso il quadro complessivo e i particolari di questa ricerca o l'hanno in modi diversi resa possibile: Sandro Mezzadra, Ferruccio Gambino, Mario Piccinini, Maurizio Merlo, Sandro Chignola, Stefano Visentin, Anja Kreienbring; Anna. Dedico questo libro ai miei genitori.

Capitolo primo

Lo stato della società

1. *Sociologia e crisi della politica*

All'origine della sociologia vi è la crisi di un paradigma politico, che è allo stesso tempo crisi di un assetto reale delle relazioni politiche. Il nesso causale tra crisi del sistema delle dottrine scientifiche, in particolare di quelle che proprio negli ultimi decenni dell'Ottocento pretendono di definirsi 'sociali', e la materialità dei rapporti di società si evidenzia nel modo più netto nelle opere di tutti i rappresentanti del periodo classico della sociologia tedesca. Si tratta del percorso di consolidamento di una nuova prospettiva scientifica e, allo stesso tempo, della critica sempre più insofferente nei confronti di quei paradigmi disciplinari che, almeno fino alla prima guerra mondiale, continuano a negare l'autonomia del discorso politico, ovvero la sua unica e totale dipendenza dagli assetti societari che lo producono.

La sociologia classica tedesca, la scienza del sociale, si annuncia a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso, producendo una svolta epistemologica che dà ragione della sua pretesa di divenire una disciplina scientifica autonoma. Si tratta di un mutamento inizialmente quasi inavvertito, individuabile tuttavia se si considerano alcuni scritti dei suoi esponenti più importanti: nel 1887 Ferdinand Tönnies pubblica *Gemeinschaft und Gesellschaft*, nel 1890 appare *Über soziale Differenzierung* di Georg Simmel, mentre dall'inizio degli anni novanta Max Weber inizia a occuparsi 'sociologicamente' della condizione dei contadini tedeschi e polacchi nei territori a est dell'Elba. In quello stesso decennio Werner Sombart registra esplicitamente l'avvento di un nuovo

modo di considerare il 'sociale' e conseguentemente anche quella politica sociale, che rimarrà il correlato pratico costantemente presente della nuova disciplina scientifica. Gli assetti concettuali superati dalla svolta inaugurata dalla sociologia si fondavano su categorie che riproponevano il linguaggio di un aristotelismo politico incapace di adeguarsi alle emergenze della società industriale capitalistica. Sono questo tentativo e il corrispondente linguaggio scientifico, così come essi ancora si presentano nella *Politik* di Wilhelm Roscher, a essere messi in mora nel modo più esplicito da Sombart, il quale, attraverso la presa di distanza da quel testo, finisce con il registrare anche la fine della stagione delle *Staatswissenschaften*[1].

Negli anni novanta dell'Ottocento giunge dunque a compimento un cambiamento di prospettiva scientifico e politico che la celebre disputa sui giudizi di valore alla fine del decennio successivo potrà soltanto sancire definitivamente e riconoscere come già avvenuto. Si tratta, come si è detto, di una nuova comprensione del 'sociale' che ha un immediato valore politico[2], perché i suoi effetti si fanno sentire ben al di là della mera considerazione degli eventi che caratterizzano la società. La particolarità di questa svolta consiste nel fatto che essa riconosce come necessario e improcrastinabile un diverso modo di considerare i rapporti tra gli indivi-

1 SOMBART 1897, p. 1, scrive che la *Politik* di Roscher «avrebbe potuto essere tranquillamente pubblicata una generazione prima e già al suo apparire sarebbe risultata comunque invecchiata. Essa non contiene nemmeno un'ombra delle molteplici conquiste della ricerca sociale dei decenni passati. Chi è nato dopo il 1850 la comprende a malapena». In modo meno drastico ma altrettanto inequivocabile l'inattualità del testo di Roscher è colta anche da HINTZE 1897 e JELLINEK 1893. Sulla situazione generale delle *Staatswissenschaften* tra Otto e Novecento cfr. BRUCH 1983, in particolare pp. 9-29. Sulla crisi della storiografia cfr. OESTREICH 1976. Ci si deve invece rivolgere a SIMMEL 1894a e 1894b per trovare le prime riflessioni sulla sociologia come disciplina scientifica.

2 Ancora SOMBART 1897, p. 8 scrive: «Con politica sociale noi intendiamo quelle misure di politica economica che hanno come scopo o come conseguenza il mantenimento, la promozione o l'oppressione di determinati sistemi economici o delle loro parti costitutive». Sul riformismo sociale in questo periodo BRUCH 1985.

dui, avendo allo stesso tempo la consapevolezza che, in questo modo, «il vero oggetto della scienza è costituito dai singoli e dal loro comportamento, e il concetto di società si volatilizza»[3]. Sebbene essa non sia almeno inizialmente in grado di proporre una categoria scientifica alternativa, la sociologia tedesca viene alla luce dissolvendo definitivamente il concetto tradizionale di *bürgerliche Gesellschaft*, cioè misurando e registrando allo stesso tempo gli effetti del processo di trasformazione capitalistica che aveva investito la Germania nella seconda metà del secolo, imponendo nuove figure sociali e uno scontro tra di esse che non aveva quasi precedenti nella storia tedesca. Non è quindi un caso che scienza e politica sociali si sviluppino congiuntamente, quasi a sottolineare il fatto che riferirsi alla categoria di *sozial* esercita una funzione di supplenza di fronte all'impossibilità di definire in maniera adeguata la categoria di *Gesellschaft*[4].

Il rapporto tra la frammentazione dei comportamenti – la loro individualizzazione, appunto – e la precaria compagine 'sociale' che essi contribuiscono a formare, come pure a mettere continuamente in crisi, può dunque essere assunto come punto di osservazione privilegiato per comprendere quali condizioni abbiano reso necessario lo sviluppo della sociologia. Nel 1908, contribuendo alla celebrazione di Gustav Schmoller[5], Tönnies ricostruisce in prima persona il

[3] SIMMEL 1890, p. 14, ma anche TÖNNIES 1887a, p. 45 (trad. it., p. 95). Sulle trasformazioni posthegeliane del concetto di società civile cfr. il classico VOGEL 1925.

[4] È ancora SIMMEL 1890, p. 5, a chiarire che è proprio lo statuto particolare della sociologia che non permette attualmente una definizione precisa del suo ambito e che per «una considerazione completa dell'essenza degli oggetti si dovrà attendere (ma non prima) la realizzazione della scienza».

[5] Per una valutazione complessiva della figura di Schmoller – storico ed economista, ma più in generale il più importante scienziato sociale e organizzatore di cultura della Germania della seconda metà del secolo diciannovesimo – si vedano ora SCHIERA-TENBRUCK 1989 e BOCK-HOMANN-SCHIERA 1989. Già la statura intellettuale e l'importanza culturale del destinatario dell'omaggio rendono non indifferente il luogo dove essa

percorso storico e intellettuale che aveva portato alla nascita della sociologia; tuttavia, con una mossa che può sembrare fuorviante, egli risale oltre il periodo determinato del suo apparire, deformando così in modo significativo l'epoca della sua genesi. L'imponente sforzo punta a ricostruire la nascita e l'affermarsi del pensiero sociologico nell'area di lingua tedesca, attraversando le più svariate discipline, dalla filosofia all'economia politica e alla sua critica, dalla storiografia politica e giuridica all'antropologia, fino alla statistica e alla scienza della società. Esso prende tuttavia le mosse da quella mutazione che, all'inizio secolo XIX, aveva avvicinato la Germania ai paesi occidentali come la Francia e soprattutto l'Inghilterra, non solo sostenendo che il pensiero sociologico nasce all'interno di quel plesso di pensiero che grazie a Kant e Rousseau aveva raccolto in modo composito le risposte alla crisi del tardo Settecento, ma anche che esso trova anticipate quelle risposte in Thomas Hobbes nel corso di un'altra crisi epocale. La ricostruzione tönniesiana della genesi del pensiero sociologico in Germania rimanda in questo modo a un'origine straniera: nell'immediato agli eventi francesi e alla loro filosofia tedesca, nel lungo periodo al processo che aveva condotto all'affermazione del pensiero politico razionalista all'inizio dell'età moderna. Hobbes diviene il centro di gravitazione attorno al quale l'intero processo si trova a orbitare. Già a proposito di Rousseau, Tönnies sottolinea il debito e la distanza dei suoi concetti da quelli hobbesiani, mentre, tornando alla Germania, sostiene che Gustav Hugo, il più conseguente interprete della crisi del giusnaturalismo tedesco, nell'utilizzare la tradizionale definizione di *Naturrecht*, intendeva ormai affrontare il discorso sulla struttura del diritto positivo. Hugo pensava «di essere kantiano, ma i suoi presupposti erano poco chiari, mentre le sue conclusioni seguivano le tracce di Hobbes, alle quali era certamente prossima la dottrina politica di

appare. Altrettanto significativo è il fatto che i nomi di Weber e di Sombart compaiano solo nell'ultima pagina, nell'unica nota all'intero testo (TÖNNIES 1908f), quando ormai il pensiero sociologico da cui l'autore era partito ha assunto anche le vesti di una sociologia compiuta.

Kant»[6]. Con questo approccio – che pure è in qualche modo classico – Tönnies fa risalire le origini del pensiero sociologico alle concettualizzazioni filosofiche sulla società, ma più specificamente agli elementi di continuità e di rottura che l'epoca rivoluzionaria manifesta all'interno della tradizione del diritto naturale moderno, di modo che quel pensiero si presenti come un luogo per definizione eccentrico, in cui confluiscono percorsi scientifici e disciplinari eterogenei sia per statuto epistemologico che per provenienza geografica[7].

La ricostruzione tönniesiana prende le mosse dal momento storico in cui la mutazione della fine del secolo XVIII e degli inizi del XIX non si rivela essere solo un fenomeno intellettuale, una variazione all'interno della storia del diritto naturale, ma quando essa produce un radicale cambiamento di direzione, nel senso di una nuova concezione della cittadinanza[8]. Sebbene non così traumaticamente come la Francia, anche la Germania sperimenta una trasformazione radicale dei rapporti sociali dovuta alle riforme introdotte in Prussia nei primi decenni del secolo dal Freiherr vom

[6] TÖNNIES 1908f, pp. 66-67. Ma per il giudizio tönniesiano sulla trattazione di Hugo del *Naturrecht* cfr. anche TÖNNIES 1903a, p. 760. Sul superamento degli assetti giusnaturalistici da parte di Hugo MARINI 1969.

[7] Da subito viene così sottolineata la diversità radicale di questa ricostruzione rispetto a quelle che, invocando esclusivamente la continuità con il romanticismo, si affermeranno in Germania soprattutto durante gli anni trenta – cfr. in particolare HUBER e FREYER, entrambi del 1935 – e che, eleggendo il popolo a oggetto privilegiato della nuova scienza, indicheranno in Wilhelm Riehl – «l'ultimo bardo di un idillio sociale che stava rapidamente sprofondando», come lo definisce TÖNNIES 1908f, p. 85 – l'autore che, unico, si era opposto alla tematizzazione della società come luogo di un conflitto che giungeva inevitabilmente a coinvolgere lo Stato. Si tratterà sostanzialmente di una depoliticizzazione della sociologia che, volendo principalmente negare la contrapposizione tra Stato e società, finirà per riconoscere esclusivamente allo Stato non tanto il monopolio della regolazione dello scontro sociale, quanto piuttosto l'essere unica fonte di produzione della politica medesima. Al contrario affermare che la politica funge da levatrice della sociologia, significa individuare un ambito diverso ma non contrapposto a quello statale dove lo scontro tra figure differenti assume già un carattere tutto politico.

[8] TÖNNIES 1908f, p. 65.

Stein e da Hardenberg[9]. Questo tentativo di sviluppare un'accorta strategia riformatrice, in altri termini di accettare i mutamenti fino al punto in cui non mettessero in pericolo la compagine cetuale e corporativa, ebbe il suo maggiore effetto nelle leggi di liberazione dei contadini grazie alle quali, mentre la nobiltà veniva riconosciuta come ceto in base ai possedimenti e non più esclusivamente per nascita, ai contadini veniva riconosciuta una nuova condizione di cittadinanza che permetteva loro di accedere liberamente alla proprietà fondiaria ma, se non potevano permetterselo, li faceva divenire oggetto di un mercato extracetuale del lavoro fino ad allora sconosciuto[10].

Si può quindi dire che nella sistemazione tönniesiana il pensiero sociologico ha la sua origine storica negli effetti della serie di eventi scatenati dalla rivoluzione francese tanto sul piano della costituzione interna quanto su quello del sistema europeo degli Stati. Esso nasce in definitiva a cavallo tra due secoli, sebbene la sua origine temporalmente incerta non sia tanto dovuta a una questione di datazione, quanto piuttosto ai contenuti che esso veicola in un mondo che non deve più fare i conti solamente con la 'rivoluzione politica', ma anche – e in stretta connessione con questa – con la rivoluzione degli assetti societari, a sua volta imposta dalla rivoluzione industriale. Il tempo del pensiero sociologico è dunque il tempo della rivoluzione, perché esso è il frutto

9 La società postrivoluzionaria si manifesta certamente come opposizione alla monarchia assoluta ma, allo stesso tempo, in Prussia come in Francia, essa deve le sue prime affermazioni all'azione riformatrice della monarchia. Soprattutto nel primo decennio del secolo diciannovesimo si era infatti presentato un diverso modello di monarchia che aveva improntato la propria azione alle linee guida del dominio napoleonico. «Entrambe [filosofia e monarchia] volevano riformare, uniformare, livellare nel senso della nascente società civile, del suo traffico e della sua vita pubblica, nel senso del puro pensiero dello Stato. Entrambe erano razionaliste come la rivoluzione», TÖNNIES 1908f, p. 68.

10 KOSELLECK 1989, pp. 487-559 e KNAPP 1925. HINTZE 1914, sostiene che nel periodo fridericiano e fino al 1806 «la nobiltà rappresentò l'autentica borghesia attiva dello Stato prussiano», dando una lettura tutta politica delle riforme: secondo le parole di Gneisenau esse avrebbero prodotto «istituzioni democratiche sotto un governo monarchico».

più recente di quella età moderna che nella rivoluzione riscopre improvvisamente il suo tratto caratteristico. All'interno del plesso concettuale costituito da pensiero sociologico, rivoluzione ed età moderna vanno dunque rintracciate le coordinate lungo le quali, secondo Tönnies, si sviluppa la sociologia tedesca che, da un altro punto di vista, si presenta come contraddittoria confluenza dei tre grandi modelli di pensiero – quello filosofico, quello storico e quello delle scienze naturali – che sono emersi dall'epoca della rivoluzione.

Da questa situazione complessiva Tönnies mette in rilievo le due linee lungo le quali si svilupperà il pensiero sociologico ottocentesco: la prima è caratterizzata dalla continuità con il razionalismo illuminista, mentre l'altra produce la critica romantica e storicistica della politica e delle forme di socialità. Entrambe sono portatrici di un'ipotesi politica per dominare il presente, entrambe, anche se in modi differenti, portano a compimento quella subordinazione dell'antropologia alla politica che rivela il proprio carattere costitutivo per l'epoca moderna. Entrambe contribuiranno a stabilire il luogo entro il quale la sociologia guadagnerà la propria legalità, sebbene per alcuni decenni possano essere ancora evidenti le tracce di una normatività eteronoma del sociale, evidenziata dall'importanza che la monarchia e quindi il predicato *bürgerlich* manterranno in relazione alla società fino all'avvento definitivo della sociologia. Così come Hobbes, squassando un'altra vulgata aristotelica, aveva potuto celebrare la scienza politica come «la più nobile» tra tutte le scienze, ora la sociologia indica se stessa come il superamento del tardo aristotelismo che le è ancora contemporaneo. Se nel secolo XIX emerge all'interno di tutte le discipline un'attenzione specifica per la trasformazione dei rapporti reali che deve essere definita sociologica, l'affermarsi della sociologia come disciplina scientifica in qualche modo integra e supera la tradizionale classificazione delle scienze che si occupano dello «studio dei fatti sociali», ovvero dell'economia, della politica e dell'etica. Il pensare sociologicamente assume come proprio oggetto ogni rapporto in cui il singolo entra in relazione con altri, fino a considerare

quelle «unioni sociali» nelle quali è predominante il formarsi di una volontà collettiva che sussume le volontà individuali[11]. Proprio su questo terreno la sociologia deve mostrare la massima efficacia, perché essa assume positivamente l'insufficienza delle forme politiche – in particolare di quelle ottocentesche – di fronte alle trasformazioni intervenute. Di fronte e a causa di questa esistenza insufficiente della politica, la sociologia punta a ricostruirne un concetto che 'deve' essere un'altra volta scientifico, prescindendo dalla frammentazione delle azioni politiche particolari e superando quello «iato insuperabile» che, secondo Tönnies, nella teoria di Kant ancora divide la realtà dalla dottrina delle norme e dei doveri, imputabile alla diversa e separata considerazione a cui sono sottoposti i fatti morali rispetto a quelli economici e politici. Proprio questa scissione porta necessariamente Kant a rifarsi a una fondazione metafisica dell'etica, mentre la sociologia deve «ricondurre complessivamente questi fatti al concetto di r a p p o r t i e a cercare un criterio totalmente astratto per la determinazione dei tre tipi secondo le loro caratteristiche peculiari»[12].

La riflessione sulla sociologia e la sua storia denuncia in continuazione la sua motivazione politica, perché è la condizione di miseria di quest'ultima, il suo essere ridotta a intrigo, a permettere che «l'*homo politicus* divenga il tipo dell'uomo calcolatore e privo di scrupoli, per il quale ogni mezzo è 'giusto' se conduce allo scopo»[13]. Dal punto di vista della sua pratica, la politica evidenzia così la necessità di un complemento capace di dare ordine alla molteplicità

[11] TÖNNIES 1908f, p. 63.

[12] TÖNNIES 1908c, p. 223.

[13] TÖNNIES 1908c, p. 222. Che lo scopo ultimo della sociologia sia il produrre un'azione sulla politica è d'altronde ciò che Tönnies evidenzia come già presente nella prestazione comtiana. «L'intera sociologia di Comte, così come è esposta nei tre volumi del *Cours*, non ha altro contenuto. Essa si fonda sulla visione che finora *dottrine politiche* non scientifiche, dunque false, hanno dominato e determinato il mondo», TÖNNIES 1909d, p. 119. Saggio che comunque si conclude con una netta presa di distanza dall'impostazione comtiana.

contraddittoria di scopi che vengono perseguiti. Si tratta di quello spazio aperto tra lo scopo particolare e un'eventuale dottrina generale degli scopi, nel quale si è storicamente insediata l'etica come dottrina del dover essere, che cerca di identificare e prescrivere, tanto al singolo quanto alle sue associazioni, il comportamento buono e giusto. L'etica può anche pretendere una sorta di precedenza rispetto alla politica, ma di fatto essa è esclusivamente giustificata dalla concreta esperienza della politica, dalla forma che i rapporti politici assumono.

Economia, politica e morale devono essere invece differenziate a partire dalla situazione specifica in cui esse vengono prodotte e dal legame che queste stabiliscono tra i diversi soggetti che vi partecipano: i rapporti economici prendono le mosse dal singolo posto di fronte a ogni altro singolo, come pure alla totalità; quelli politici mettono in primo piano il rapporto tra la totalità e il singolo; i rapporti morali implicano il riferirsi a un elemento esterno, a una rappresentazione o a un ideale che definisce complessivamente i rapporti. Questi ultimi sono dunque il momento centrale, grazie al quale si evidenzia la progressione che conduce dalla centralità del singolo al suo contraddittorio rapporto con la collettività e infine al costituirsi di una volontà sociale nella quale non è più centrale la contraddizione tra il tutto e la parte. Affinché i rapporti economici esistano, deve necessariamente darsi l'affermazione reciproca di coloro che vi prendono parte, per cui essi trovano la loro forma elementare nel *Verkehr*, il traffico, che ha per scopo la soddisfazione di un bisogno, anche attraverso la prestazione di un servizio. In questo senso la casa, in particolare nella sua struttura tradizionale di 'casa come complesso' che stabiliva la dipendenza reciproca di tutti sotto il dominio del padre di famiglia[14], si presenta come luogo originario dei rapporti

[14] «Tutti i rapporti della famiglia sono tuttavia condizionati dai rapporti del singolo con il singolo e soprattutto di regola dal fatto che tutti sono dipendenti dal padre e signore della casa», TÖNNIES 1908c, p. 224. Ma cfr. anche BRUNNER 1970.

economici[15]. Essa può essere allo stesso tempo, sebbene non necessariamente e non in modo immediato, anche il luogo in cui si manifesta il rapporto politico, perché questo è determinato dal senso di un'ulteriore appartenenza a quella che modellisticamente Tönnies chiama la schiera. Pur con il suo essere dimidiato nella forma pratica in cui si manifesta, già il rapporto politico rappresenta quindi un passo ulteriore rispetto a quello economico; esso implica un coinvolgimento più ampio di singoli e collettività e, allo stesso tempo, come accennato, l'inversione del senso della comunicazione dalla totalità verso il singolo.

Il rapporto politico mostra quindi i caratteri di un'ineluttabile soglia raggiunta e di una mancanza persistente. Esso è l'ambito di realtà da cui ogni considerazione deve prendere le mosse e la dimostrazione più eclatante che l'attualità ha ancora bisogno di un completamento. Proprio per questo, nel cuore della spiegazione del rapporto politico, Tönnies inizia a descrivere la dimensione sociale dei rapporti, di modo che questa appaia come una forma derivante da quelli politici, ma che porta al superamento di quell'irriflessivo senso di appartenenza che è la loro caratteristica sostanziale. Inizialmente non si parla nemmeno di rapporti sociali, ma del formarsi di una associazione sociale[16]. Essa è possi-

15 La sociologia si presenta quindi come ambito di analisi e di costruzione concettuale ulteriore rispetto all'economia politica; questa ulteriorità trova, come si vedrà, la propria specificazione nella definizione della sociologia come scienza filosofica, già annunciata in TÖNNIES 1907a, p. 107.

16 «Un'unione sociale [*soziale Verbindung*] è presente solo quando essa è presente nei sentimenti e nei pensieri dei suoi membri. Per questo non è tuttavia sufficiente la sensazione di appartenere a una *schiera*, ma l'associazione deve essere sentita e dunque pensata come un'entità invisibile che abbia una realtà oggettiva, dunque una realtà sebbene non indipendente dai pensieri in generale, certamente dai pensieri dei suoi eventuali soggetti», TÖNNIES 1908c, p. 224. A proposito dell'Inghilterra BURROW 1970, p. 101, nota che «la separazione di teoria sociologica e politica è ampiamente irreale, sebbene essa possa essere necessaria per ricercare la chiarezza». La stessa osservazione può valere a proposito di Tönnies che, come si vedrà, dipende abbondantemente dalle teorizzazioni politiche inglesi.

bile solo nel momento in cui è presente un volere sociale, «che in quanto momento di mediazione... implica un pensare comune»[17]. Rispetto al rapporto politico non si tratta tanto di un'evoluzione che sottende il passaggio a uno stadio definitivamente superiore di consapevolezza, ma di un vero e proprio 'mutamento di stato' fondato su di un grado differente di riconoscimento reciproco, che impone alla sociologia in quanto sua dottrina specifica di occupare degli spazi che ad altre discipline sono indifferenti non solo o non tanto per statuto epistemologico, ma perché hanno a che fare con una comprensione del proprio oggetto che rivela continuamente la presenza di un residuo naturalistico. La psicologia si presenta in questo senso come antefatto della politica, come persistenza dell'influsso della costituzione animale dell'uomo, e serve a spiegare la persistenza della volontà di dominio[18].

Se nella politica il potere e la violenza sono comunque in primo piano, la sociologia si costituisce sullo scarto tra potere e ragione, avendo «esclusivamente a che fare con l'uomo in quanto entità razionale oppure, come si può anche dire, con la sua vita spirituale»[19]. Per Tönnies la sociologia è dunque scienza dell'essere pensante in modo razionale,

[17] TÖNNIES 1908c, p. 225. E poco oltre Tönnies precisa: «Definisco la sociologia pura teoretica come dottrina dei rapporti sociali, della volontà sociale o più precisamente di ciò che è voluto socialmente e infine in particolare delle *soziale Verbindungen*».

[18] «Noi conosciamo inoltre la potenza che ha il volere di un uomo su di un altro, la costrizione e coazione che esercita la volontà di dominio, grazie alla quale è anche possibile che vengano fondati rapporti antisociali, cioè rapporti nei quali l'uomo convive con altri senza e persino contro la sua volontà», TÖNNIES 1908c, p. 225.

[19] TÖNNIES 1908c, p. 228. Il riferimento a John Stuart Mill, il quale al pari di Kant figura in questo saggio tönniesiano come colui che ha tentato nella *Logica* la riformulazione delle categorie della scienza, farebbe pensare che, parlando del *Geistesleben*, Tönnies faccia complessivamente riferimento all'ambito di quelle che Mill aveva indicato come *moral sciences*. Non si deve dimenticare che nel 1849, in occasione della traduzione tedesca della *Logica* milliana, il sintagma *moral sciences* era stato, probabilmente per la prima volta, reso con *Geisteswissenschaften*, cfr. ROTHACKER 1948, p. 6.

delle forme di espressione della sua razionalità. La delimitazione di campo che questa concezione della sociologia impone non solo dal punto di vista della relazione con le altre discipline scientifiche, ma anche da quello della possibilità pratica di comprendere la realtà a cui si rivolge, permette di anticipare brevemente la dislocazione di alcune categorie fondamentali che in seguito ritorneranno come nodi centrali e critici dell'impresa scientifica tönniesiana. Essi risaltano già in un dibattito nel corso del quale alcuni critici di Tönnies tentarono di utilizzare le sue categorie all'interno di una più ampia riflessione sulla relazione tra sociologia, morale e politica nella Germania dei primi decenni del XIX secolo[20]. Ciò che in primo luogo è problematico nella sociologia tönniesiana è l'impossibilità di approntare al suo interno uno spazio specifico per il *Gewaltverhältnis*, per il rapporto fondato sulla *Herrschaft*. Se della sociologia viene sottolineata soprattutto l'ulteriorità rispetto alla politica, diviene problematico rinvenire uno spazio in cui possa manifestarsi una forma di rapporto che è stata relegata in una situazione in cui «l'uomo convive con altri senza e persino contro la sua volontà». Coloro che vogliono 'utilizzare' Tönnies sono perciò costretti a ridislocare le categorie fondamentali della sua sociologia, rovesciando il verso dello sviluppo che le differenzia in modo sostanziale, facendo della *Gemeinschaft* l'antefatto della *Gesellschaft*, così come la politica lo è della sociologia.

Come farà tutta la successiva sociologia formale, costituitasi attorno ai precetti della filosofia neokantiana, comunità e società verranno considerate categorie contemporanee nella più generale socializzazione umana, intendendo quest'ultima come *continuum* nel quale sono riscontrabili sia relazioni di tipo comunitario sia di tipo societario. Una volta rovesciata la sequenza dei passaggi indicata da Tönnies, può

[20] Cfr. la riformulazione delle categorie tönniesiane proposta da STAUDINGER 1907, ripresa da METZGER 1917, in particolare pp. 12-16, quindi riaffermata in termini più propriamente sociologici da VIERKANDT 1928, soprattutto pp. 248-272. Ma fondamentali sono anche STAUDINGER 1920, come pure TÖNNIES 1922c. Sull'intero dibattito poi HEBERLE 1925.

essere infatti più facilmente individuato il luogo dove la socializzazione produce le posizioni di dominio effettivamente presenti; ora infatti la società diviene il termine mediano di una triade che colloca ai suoi estremi da un lato la violenza del potere e dall'altro la riconciliazione della comunità. La centralità assegnata alla categoria di dominio nega esattamente che il rapporto sociale possa essere definito solo a partire da una sua propria razionalità immanente. In realtà, come si chiarirà in seguito, non è che il riferimento al dominio sia assente dalla trattazione tönniesiana, dal momento che esso interviene già in quella del concetto di comunità, quando si tratta di definire la dimensione propria del potere paterno; così come nella società esso si manifesta come priorità dello scopo della parte contrattualmente più forte.

Come lo stesso Tönnies afferma nella sua replica, vi è tuttavia una differenza sostanziale tra la sua impostazione e quella dei suoi critici. Mentre infatti questi tendono a evidenziare l'aspetto esteriore e oggettivo del rapporto sociale, per lui rimane centrale la componente soggettiva; il fatto che, affinché una *soziale Verbindung* esista, debbano comunque esserci una motivazione psicologica e una volontà effettiva da parte di tutti coloro che vi partecipano. La centralità assegnata al carattere consensuale di ogni rapporto sociale, fa sì che ubbidienza e dominio divengano momenti paritetici, consentendo entrambi quella valorizzazione esclusiva dei rapporti di affermazione reciproca che costituiscono il centro della sociologia tönniesiana. Il riferimento alla razionalità non è dunque da assumere in senso valutativo, quanto piuttosto come descrizione di un agire che si è strutturato storicamente e che, all'interno della sua storia, si è autodefinito come razionale rispetto agli scopi che esso stesso ha posto. Il luogo centrale della sociologia tönniesiana è il passaggio da una forma all'altra di rapporto, da un modo all'altro di concepire e volere la forma complessiva dei rapporti. La stessa immagine tönniesiana della *Gesellschaft*, lontana dall'essere un punto d'arrivo stabilmente raggiunto, appare come una struttura costantemente esposta da una lato alla contraddittorietà del rapporto che lega i singoli che la com-

pongono, dall'altro alla tensione della relazione con lo Stato che essa stessa ha suscitato. Quindi non si tratta solamente di un passaggio e di una distinzione tra i diversi rapporti fondamentali, ma anche di un passaggio e di una distinzione tra le forme di associazione storicamente individuabili, tra la comunità, la società e lo Stato.

La convinzione che la sociologia abbia come proprio oggetto un ambito che rappresenta un luogo fondamentale per qualsiasi discorso politico, economico e morale porta Tönnies alla conclusione che sia possibile correggere Kant, sostituendo ai «fondamenti metafisici della dottrina del diritto» i «fondamenti sociologici dell'economica, della politica e della morale»[21]. All'inizio del nuovo secolo la sociologia può dunque pretendere di essere il centro da cui ogni altro discorso sulla socialità deve prendere le mosse. Essa è la scienza dei rapporti concreti e volontari, nel senso che solo a partire da essa è possibile dotare di senso anche le altre sfere in cui l'attività umana si manifesta come riconoscimento o come scontro. Già questa centralità riconosciuta ai 'rapporti' rivela l'accettazione del fondamento che Hobbes riconosce al discorso scientifico sulla politica e sull'etica e, come si vedrà, questa accettazione non funziona solo in relazione alla sociologia, ma è la base stessa sulla quale viene

21 TÖNNIES 1908c, p. 229. Questo volere andare oltre Kant da parte di Tönnies ha senza dubbio alle spalle la critica sulla quale Friederich Paulsen aveva incentrato la propria interpretazione della filosofia kantiana. Paulsen aveva rimproverato in particolare a Kant di non aver introdotto tanto nella morale, quanto nella teoria della conoscenza un «punto di vista che tenesse conto dello sviluppo storico», poiché esso avrebbe dimostrato definitivamente che è sempre la volontà «che determina la *Weltanschauung*». La convinzione fondamentale di Paulsen è che «intelletto, ragione e legge etica non sono entità assolute, ma funzioni mutevoli che cadono all'interno del nostro campo visivo solo per una piccola parte del loro corso». Ma ancora più rilevante è la conclusione sul terreno della definizione di un concetto come quello di volontà che tanta importanza ha nella costruzione tönniesiana. PAULSEN 1881, in particolare pp. 59-62, sostiene infatti: «la volontà... non è comunque un patrimonio di conoscenza ma, in quanto elemento della realtà è più prossima alla natura delle cose che non l'intelletto, che è una creazione secondaria, prodotta al servizio della volontà da essa stessa». Sulla mediazione di Paulsen nella lettura tönniesiana di Kant cfr. anche MERZ-BENZ 1995, pp. 124-131.

costruita anche l'interpretazione di Hobbes come fondatore del paradigma politico della moderna democrazia, assumendo come segno di piena disponibilità sulle norme sociali la classificazione delle scienze offerta da Hobbes in *De homine*, X.5, quando scrive che

«la politica e l'etica, cioè la scienza del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, può essere dimostrata a priori; ed infatti i princìpi per i quali si sa che cosa sono il *giusto* e l'*equo*, l'*ingiusto* e l'*iniquo*, cioè le cause della giustizia, le leggi e le convinzioni sono cose che abbiamo fatto noi stessi. Infatti prima della stipulazione dei patti e dell'istituzione delle leggi, non c'era tra gli uomini, più che tra le bestie, né giustizia né ingiustizia alcuna, forma alcuna né di bene né di male pubblico»[22].

Il fatto che Tönnies utilizzi le denominazioni tradizionali per indicare le tre discipline, sottolinea ancora una volta che solo la loro considerazione sociologica permette di ridefinire il quadro categoriale all'altezza delle trasformazioni materiali intervenute. Si è accennato che il riferirsi ad alcuni classici della filosofia politica per ritrovare i primordi della considerazione sociologica non è certo una peculiarità tönniesiana; basta pensare allo scritto giovanile di Durkheim su Montesquieu. Nemmeno l'assunzione del giusnaturalismo quale paradigma di riferimento per la sociologia è una peculiarità esclusiva di Tönnies, dato che gran parte della prima riflessione sulle origini della sociologia moderna riconosce nel contrattualismo, e più in generale nel pensiero giusnaturalistico, il momento germinale della riflessione intorno a categorie quali società, comunità, associazione, individuo e Stato. L'apporto del giusnaturalismo alla nascita della sociologia rimane tuttavia sempre un motivo di polemica perché al suo interno si possono comunque privilegiare alcuni elementi piuttosto che altri, facendo sì che da

[22] Vi è qui certamente un problema relativo alla stessa interpretazione tönniesiana di Hobbes, ovvero dell'interpretazione che alla fine giunge a identificare immediatamente contraenti e sovrano, visto che come rileva Neri 1984, p. 99: «È un dato fermo della filosofia politica di Hobbes che gli uomini *non fanno le leggi*, né quelle naturali, né tanto meno quelle civili, che sono fatte dal sovrano».

esso emergano modelli sociologici differenti, nei quali è il riferimento al contrattualismo a svolgere la funzione di discrimine. Vi è infatti un'utilizzazione del contrattualismo che mira a liberarsi definitivamente della scomoda presenza del singolo, muovendo dalla convinzione che il suo fondamento individualistico sia l'immagine rovesciata di una realtà che deve invece essere letta nel senso che «non l'individuo fa il contratto, ma il contratto fa l'individuo». Proprio contro questa interpretazione che, di fronte alla crisi della società europea di fine secolo, postula il contratto come fondamento reale, Tönnies fa valere in maniera differente la storicità del contrattualismo nel senso che esso avrebbe avuto il significato «di uno schema ideale, dunque di una causalità ideale»[23].

Ciò che vi è di peculiare nella proposta tönniesiana è la scelta di privilegiare una concezione determinata della società, della sua costituzione e quindi del suo irrevocabile rapporto con la politica. È a partire da questa specifica concettualizzazione della società che l'insieme dei concetti forgiati o utilizzati da Tönnies assume il suo senso specifico, poiché riconosce centralità a un discorso della filosofia politica nel momento in cui questo conosce la propria crisi definitiva che, alla fine del secolo XIX, ne mette seriamente in dubbio la capacità di dare forma al reale. E ciò non riguarda solamente i termini esplicitamente politici di quell'argomentare filosofico, ma anche e soprattutto i suoi presupposti epistemologici. In altri termini non è solo l'idea di un patto consensuale tra gli uomini che appare oramai definita esclusivamente dall'usura del tempo a cui è stata sottoposta, ma anche il presupposto che, a ogni uomo in grado di concludere quel patto, assegnava una razionalità tale da

23 FRAGAPANE 1892, p. 140. In questo stesso periodo si approfondiscono peraltro le ricerche tönniesiane sull'ambiente e l'opera di Hobbes culminate nel 1896 con la pubblicazione della monografia sul filosofo inglese. A questo proposito cfr. TÖNNIES 1887b e 1895b, ma soprattutto 1889a e 1889b. Negli anni novanta, così come nel decennio successivo, Tönnies inoltre curerà e commenterà una serie di lettere edite e inedite di e per Hobbes, cfr. TÖNNIES 1890 e 1904-06.

divenire la ragione complessiva del meccanismo che veniva costituito. Come si vedrà, ben più che all'autoreferenzialità che il concetto di comunità assumerebbe, se vi è un punto veramente problematico nel discorso tönniesiano, esso è totalmente ascrivibile al fondamento e alla centralità assegnata alla filiera concettuale sulla quale egli costruisce il proprio concetto di società e in definitiva tutto il proprio discorso sociologico, come pure, quasi per sovrapposizione, la propria idea di democrazia. Non è dunque casuale che già all'inizio degli anni venti questa inattualità della proposta sociologica tönniesiana nell'indicare di fatto Thomas Hobbes come unico progenitore possibile della moderna idea di società dovesse trovare una replica proveniente proprio dallo stesso campo della sociologia. Werner Sombart sosterrà infatti che la sociologia aveva preso le mosse al contrario dalle critiche mosse a Hobbes nel suo secolo, facendo così valere un'interpretazione tutta culturale e quindi storica dell'origine delle forme sociali organizzate, di modo che venisse demolito «il muro sei volte fortificato che Hobbes aveva eretto per proteggere la società umana dall'irruzione del naturalismo»[24]. Veniva così riaffermata una naturalità reale dell'uomo, dalla quale si doveva dedurre la necessaria forma di esistenza delle associazioni in cui egli si organizza; la 'cultura', che in particolare Cumberland aveva opposto alla natura artificiale di Hobbes, diviene la radice di una sociologia in cui una supposta considerazione empirica della realtà umana consente la deduzione dello Stato come necessità psicologica del comando in definitiva estranea a qualsiasi dimensione pattizia[25]. Al contrario, proprio

24 SOMBART 1923, p. 12.

25 SOMBART 1923, pp. 17-18. Replicando a Sombart, TÖNNIES 1923a, p. 486, afferma che «per la fondazione concettuale, e in particolare per il concetto di Stato, la dottrina razionalista e giusnaturalista è di importanza incomparabilmente maggiore di quei tentativi prematuri di deduzioni psicologiche della condizione civile dalla natura degli uomini e dalle situazioni che la condizionano». Lo scontro tra Hobbes e i suoi critici era da sempre un tema privilegiato nella ricerca delle radici della normazione societaria moderna, perché attraverso di esso si pensava di dirimere l'intricato rapporto tra la normazione etica e quella statale. A questo

per il fatto di porre in primo piano il nesso tra società e individuo, la sociologia tönniesiana sottolinea il riconoscimento del carattere consensuale che le teorie contrattualistiche comunque impongono alla politica e quindi anche alla sociologia[26]; grazie a questa dimensione, in cui la consensualità e l'affermazione reciproca giocano un ruolo fondamentale nella definizione complessiva, è possibile pensare la sociologia come dottrina dei rapporti individuali e collettivi. Solo considerando la continuità tra i due concetti fondamentali della consensualità e del rapporto sociale è possibile collocare in una posizione altrettanto centrale le norme che regolano questi patti continui, derivandole dal patto fondamentale che idealmente tiene assieme la società.

In questo modo si può anticipare un altro centro di gravitazione dell'idea tönniesiana di sociologia, cogliendo il punto in cui si intersecano l'interesse per Hobbes e quello per lo studio dei rapporti sociali. Nella biografia intellettuale tönniesiana la continuità tra gli studi hobbesiani e la scelta sociologica ha la sua prima radice in una lettera di straordinaria importanza scritta a Tönnies dall'amico e mentore Friedrich Paulsen. Il 30 dicembre 1877 – quindi all'epoca in cui il giovane Tönnies muoveva i primi passi di una carriera scien-

riguardo vale la pena ricordare che JODL 1880 rinviene in Hobbes la coniugazione di un argomento psicologico – che descrive e analizza ciò che è – e di uno giuridico – che serve invece alla costruzione di ciò che deve essere – di modo che la *Ordnung* designata da Hobbes sia un insieme di fattuale e di ideale. Nella lettura di Jodl lo stato di natura hobbesiano viene interpretato come assoluta mancanza di normazione che deve invece la propria introduzione esclusivamente al potere comunitario che, in quanto potere giuridico, appare dunque come il nocciolo normativo della società. Le norme del sovrano venivano tuttavia indicate come insufficienti e così, accanto all'ordinamento giuridico positivo, veniva reintrodotto quello della *Sitte* che finiva per riqualificare completamente anche la legge naturale. In esso «sulla base della *lex naturalis* la ragione del singolo in parte completa l'ordinamento giuridico, dove esso appare incompleto, in parte lo rettifica, dove essa sa di non essere più in accordo con esso», p. 13. Si vedrà in seguito come Tönnies ritrovi questo problema della presenza di altre potenze normative oltre al diritto positivo.

26 DEL VECCHIO 1906, p. 51, che cita tra gli altri Maine, Spencer e lo stesso Tönnies tra coloro che hanno contribuito a sottolineare il carattere consensuale che deriva alla società dalla sua fondazione contrattualistica.

tifica che durerà quasi mezzo secolo – Paulsen propone al giovane studioso di occuparsi della vita e della dottrina di Thomas Hobbes, indicando anche le direttrici che questa ricerca avrebbe dovuto seguire. «In Hobbes vi sono gli impulsi, in Spinoza il sistema; *bonum et malum* vengono determinati attraverso la volontà, non attraverso la rappresentazione. Tutta la dottrina delle passioni in questo stile». L'impulso di origine filosofica, la critica della metafisica dominante divengono quindi l'apertura del discorso sociologico. Scrive infatti Paulsen: «Descartes-Spinoza-Hobbes-Spinoza e il tardo Hume: questi sono i nostri classici. Non Kant». E poco oltre puntualizza: «È assolutamente auspicabile per la totalità dell'attività scientifica che lei vede di fronte a sé, che si occupi delle cosiddette scienze camerali e dello Stato, diciamo della sociologia»[27]. La ricostruzione della genesi del pensiero sociologico tedesco mostra come queste indicazioni siano state seguite e come esse abbiano trovato un approfondimento tale da proporre Hobbes come fondatore del discorso di quella sociologia che solo all'inizio del XX secolo poteva infine giungere ad affermare la propria autonomia scientifica.

Tuttavia, il prendere le mosse dalla crisi rivoluzionaria del tardo secolo XVIII ha anche l'effetto di mettere tra parente-

[27] TÖNNIES-PAULSEN 1961, p. 9. L'argomento di Paulsen riecheggia il suo giudizio sulla filosofia di Schopenhauer; infatti pochi anni dopo, nel 1882, egli scriverà: «Sono della convinzione che la vita psichica possa essere compresa solo se si muove dal lato della volontà come quello originario e si considera l'intelligenza come secondaria; ogni tentativo di spiegare la volontà a partire dalla rappresentazione fallisce», PAULSEN 1901, p. 76. D'altra parte la teoria schopenhaueriana della volontà è di assoluta importanza per lo sviluppo delle categorie tönniesiane, come ha ultimamente dimostrato ZANDER 1988, come pure nella sua introduzione a TÖNNIES 1899b. Che comunque la teoria hobbesiana finisca per essere il sottofondo sul quale si staglia tutto il discorso tönniesiano è avvalorato dal fatto che, ancora nel 1925, rispondendo alle critiche di Max Adler, che gli imputava di indulgere a argomentazioni biologistiche e metafisiche, TÖNNIES 1879a, p. XLV (trad. it., p. 39), scrive: «... sotto parecchi profili il mio libro *Hobbes' Leben und Lehre*... potrebbe servire con le sezioni – dedicate al giusnaturalismo e alla dottrina dello Stato – a promuovere una corretta comprensione della mia teoria».

si, quindi di dichiarare implicitamente come impraticabile, la tradizione specificamente tedesca del diritto naturale che prima con Pufendorf, poi con Wolff e infine con l'*Allgemeines Landrecht* aveva fornito la teoria politica dell'assolutismo tedesco. Ciò significa tracciare una netta linea di demarcazione tra il giusnaturalismo tedesco e quello europeo, sottolineando al massimo l'occasionale dipendenza di alcuni episodi del secondo rispetto al primo[28]. L'opposizione che viene così alla luce è tra una teoria giuspolitica della società capitalistica e borghese e una teoria dello Stato assoluto che implica la persistenza del concetto classico di società civile con le sue articolazioni cetuali. I diritti che pure i vari Pufendorf, Thomasius e Wolff riconoscono ai sudditi non possono in nessun modo essere considerati come antecedenti di quelle dichiarazioni dei diritti dell'epoca rivoluzionaria, che, come pure si vedrà, Tönnies trova comunque problematiche nella loro fondazione. Se da una parte il diritto naturale svolse una funzione di forza esterna e critica, è anche vero che, attraverso l'assimilazione di concetti come quello fondamentale di *bonum commune*[29], esso si calò in una dimensione storico-concreta che viene generalmente considerata secondaria se non inesistente nelle teorizzazioni che si fanno usualmente risalire alle dottrine del diritto naturale. Ed è probabilmente anche per questo che l'analisi e il riferimento al diritto naturale assumeranno in ambito tedesco, e più specificamente in quella area di dibattito contrassegnata dalla ricerca su storia e sociologia, il senso di una riflessione attorno al rapporto tra storia e costituzione sociale e, secondariamente, saranno anche la misura e una delle proposte di soluzione delle contraddizioni di un periodo profondamente segnato dai conflitti che voleva risolvere.

28 In particolare, ovviamente, oggetto di questo discorso è il rapporto tra Hobbes e Pufendorf – sul quale ora PALLADINI 1990 –; cfr. TÖNNIES 1925e, p. 274.

29 Cfr. SCHIERA 1968, pp. 248-58 che, avvertendo che è «un tema strettamente connesso alla tematica del diritto naturale di cui anzi potrebbe apparire nient'altro che un sottocapitolo», traccia i contorni del concetto di *bonum commune* e di quello, in qualche modo complementare, di *officium*, dimostrandone la continua e tendenziale declinazione pragmatica.

Evidentemente per Tönnies il *Naturrecht* tedesco è determinato nelle sue caratteristiche essenziali dal contesto in cui si è prodotto, non avendo di mira la determinazione di un libero cittadino destinato a influire sulle decisioni politiche. Esso è «diritto dei principi»[30], stabilendo proprio per questo «la teoria del disciplinamento sociale del suddito grazie alla sua assoluta subordinazione alla ragione di Stato determinata dalla volontà del sovrano che, nella sua seconda fase viene solamente mitigata dalla teorica autolimitazione del dominio e dal postulato del benessere dei sudditi»[31]. La radicalità hobbesiana nel dedurre come fondamento dell'intera costruzione lo stato generalizzato di inimicizia rimane sostanzialmente assente, poiché continua a essere rivendicata l'attitudine sociale dell'uomo, il suo inserirsi in una comunità naturalmente organizzata, di modo che il *prius* sia comunque la 'società' e non l'individuo. Anche quando il modo dell'argomentazione diviene moderno, percorrendo la strada del *more geometrico*, il contesto continua a essere quello di un uomo completamente determinato da un cosmo strutturato che coincide con l'idea di ragione che mira alla perfezione del tutto. In questo modo l'idea di dovere continua ad avere la priorità su quella di diritto e uno scontro tra diritti uguali diviene a priori impossibile. Si tratta in altri termini di un diritto naturale che persiste nella teorizzazione della *bürgerliche Gesellschaft* come ambito specifico di appaesamento di ogni comportamento e di ogni norma[32], un ambito dove è possibile giustificare in modo peculiare la gerarchia 'naturale' che in essa continua a esistere, quella che legittima il potere del padre, del marito, del padrone e,

[30] Secondo la definizione di KLIPPEL 1975, pp. 100-104.

[31] BREUER 1983, pp. 189-190.

[32] «È piuttosto la tradizionale comprensione della *societas civilis* come società *politica* i cui membri sono titolari di diritti politici, portatori di dominio. Essi non sono individui isolati, bensì membri di *societates minores* dalla cui connessione lo Stato ha origine. La loro naturale libertà e uguaglianza non impedisce cioè agli uomini di concludere già nello stato di natura contratti che sono la rinuncia unilaterale a questi diritti e hanno come contenuto lo stabilimento di rapporti ineguali», BREUER 1983, p. 194.

sebbene le *societates minores* assumano talvolta un fondamento contrattuale, nulla cambia nei risultati rispetto a quando esse erano aristotelicamente intese come prodotti di natura. Del diritto naturale nel suo complesso la specifica tradizione tedesca condivide l'attenzione per la produzione della *Ordnung* complessiva, non il comando specifico che dà fondamento alla *Macht.* Lo Stato diviene così il curatore costante della continuità di questo ordine, mentre i sudditi devono esclusivamente occuparsi della propria attività economica, senza che a questa venga ascritta alcuna qualità direttamente politica.

La stessa differenza specifica vale anche in relazione all'impostazione tönniesiana che non considera certamente il diritto naturale, così come in Germania era effettivamente stato, come una struttura di mediazione tra il diritto romano e il «diritto popolare e nazionale». Storicamente la necessità di questa mediazione era derivata dal sempre più pressante bisogno, avvertito a partire dal tardo XVII secolo, di costituire quell'unità politica che la pace di Vestfalia si era incaricata di negare. La vicenda del confronto tra diritto privato di origine romanistica e diritto germanico evidenzia il campo di tensione creatosi tra la tendenza a privilegiare la *singulorum utilitas* e la possibilità di limitare il diritto privato in vista di un interesse pubblico. Il diritto naturale, che già appare come specifica emergenza di momenti di crisi della società, momenti nei quali non è più possibile richiamarsi con certezza al diritto positivo per il conflitto presente tra giustizia ed equità, diviene quindi in Germania il terreno sul quale le due diverse concezioni poterono se non uniformarsi almeno parzialmente coniugarsi, dando vita nel 1794 all'*Allgemeines Landrecht.* In ultima analisi il significato fondamentale del diritto naturale in Germania era stato quello di consentire la formulazione di un diritto pubblico, ricoprendo il ruolo di istanza esterna di riferimento e pur tuttavia rimanendo sostanzialmente estraneo alle dinamiche interne della scienza giuridica tedesca[33].

[33] Cfr. in questo senso la descrizione di SOLARI 1959, p. 80, come pure 1971, pp. 215-222 sulla critica storicista alla codificazione.

In questo senso l'*Allgemeines Landrecht* può essere davvero inteso come la «verità del diritto naturale»[34] tedesco: esso non è l'anticipazione di un codice civile, non è la registrazione e la sanzione dei rapporti di forza esistenti che si costituiscono in un'unità per quanto precaria, ma piuttosto la forma di oggettivazione obbligata dall'unica volontà statale incarnata dal monarca. Inoltre esso è la formazione di compromesso che tenta di tenere assieme il sempre maggiore movimento della società e la stabilità dello Stato burocratico e militare. Ciò che caratterizza la vicenda tedesca fino al 1848 è il tentativo di moderare e arginare il movimento borghese prima e sociale dopo, evitando dall'alto ogni possibilità che esso si manifesti come rivoluzione. Il monarca, dopo essere riuscito a espropriare i ceti della possibilità di interpretare il diritto naturale, grazie alle sue leggi si pone come unico interprete e realizzatore dell'ordine naturale[35]. Allo stesso tempo il livellamento che questo potere unitario e individuale produce di fronte a sé apre la strada a una concezione egualitaria della società, rompendo gli steccati della *bürgerliche Gesellschaft*. Da punti di osservazione differenti soprattutto Tocqueville e Lorenz von Stein hanno enfatizzato se non la continuità, senza dubbio il ruolo ricoperto nella gestazione dell'epoca rivoluzionaria dall'opera di accentramento della monarchia. In questo senso è il trovarsi di fronte a un unico individuo assolutamente potente che avrebbe prodotto la coscienza egualitaria, di fronte alla quale ogni differenza fondata sulla nascita sarebbe poi apparsa come contraria alla ragione. Questo processo rappre-

[34] DILTHEY 1973, p. 132. Come è noto, la Prussia, il più importante territorio tedesco, aveva cercato di darsi una codificazione adeguata a un paese nel quale stavano irrompendo i rapporti di produzione capitalistici e con l'*Allgemeines Landrecht*, cercando di conciliare «da un lato le norme d'illuminata pianificazione statale e dall'altro la tradizione cetuale», KOSELLECK 1989, p. 24, aveva imboccato una strada seguita sostanzialmente fino al 1848.

[35] «Non vi è alcun diritto 'superiore' al di sopra della volontà del monarca; anche quando non è insediato da Dio, ma dagli uomini, il monarca è il soggetto della sintesi e l'incarnazione di ciò che è generale. Non può darsi una contraddizione tra diritto positivo e diritto naturale. Diritto naturale e Stato sono identici», BREUER 1983, p. 210.

senta allo stesso tempo il culmine e il tramonto del dominio del moderno diritto naturale razionale, nel momento in cui appare come superfluo anche quell'unico individuo che aveva comunque il compito di obbligare all'unità la moltitudine di individui uguali. La fase di questo compimento apre il discorso sulla necessità di dare una norma oggettiva a una società che non si riconosce più in un'unica natura, ma che vive di duplicazioni e fratture. Il progetto tönniesiano di riproporre il diritto naturale come metafora di una 'società' che non esiste più nelle forme della *bürgerliche Gesellschaft* e non ancora nella 'forma' appositamente costruita dalla sociologia si fa carico della contraddizione di dovere da un lato dare conto dell'assoluta inconciliabilità dello scontro tra le individualità, dall'altro del tentativo di raggiungere ancora una volta una sintesi che può solo essere ulteriormente scientifica, una sintesi che dia nuovamente un senso ai rapporti in società. Allo stesso tempo esso deve prendere le mosse dalla critica storica al concetto stesso di diritto naturale, una critica che caratterizza tutto l'Ottocento tedesco, essendo uno dei tratti costitutivi di quello storicismo che ne è stata l'ideologia unificante.

2. *Diritto naturale e sociologia*

È dunque la ricerca di procedure razionali di regolazione dello scontro nella 'società' che riapre il discorso sul diritto naturale in quanto punto di collegamento tra il diritto come espressione positiva della volontà dei singoli e la comprensione che questi mostrano della propria condizione. Considerando il discorso sul diritto naturale nell'epoca successiva alla sua realizzazione e alla sua crisi, si deve evidenziare come esso si rivolga all'identificazione di una normatività astratta, pensata come trascendente l'organizzazione fattuale stabilita dall'ordinamento giuridico positivo, pur all'interno della rivendicazione della storicità delle realtà inerenti alla società. Ciò significa che del diritto naturale vengono evidenziate due dimensioni costitutive: la prima si rivolge alla determinazione di cosa può essere davvero considerato

naturale nel diritto e cosa invece mostra i caratteri dell'accidentalità e quindi dell'artificialità; la seconda fa invece necessariamente i conti con la storia stessa del *Naturrecht*, ovvero con la sua storicità determinata dalla tradizione del razionalismo all'interno del quale esso era stato continuamente oggetto di una riappropriazione tendente a rimodellarne il senso all'altezza dei problemi che le differenti configurazioni storiche ponevano. Ben prima del dibattito che su di esso si apre tra la fine del secolo scorso e gli inizi di quello presente, il problema del diritto naturale era divenuto la scoperta della sua totale storicità. L'esaurimento della sua capacità autonoma di normazione era stato reso evidente dalla critica hegeliana del diritto naturale e da quella marxiana dell'economia politica, di modo che non era più possibile pensare un diritto ideale in grado di dare una direzione specifica ai comportamenti, essendo al contrario divenuto evidente che esso è la forma nella quale determinati comportamenti divengono la normazione naturale dei comportamenti nel loro complesso[36]. La ricerca intorno all'elemento naturale del diritto può dunque avere come oggetto esclusivamente l'ordinamento concreto e a partire da questo 'ricostruire' quali 'limiti naturali' sono per esso invalicabili.

Già Wilhelm Dilthey aveva rinvenuto nel diritto naturale

[36] L'esaurimento del portato normativo del diritto naturale è dimostrato con particolare chiarezza da BREUER 1983, p. 595, il quale mostra come alla fine della sua parabola diviene evidente che: «La verità del diritto naturale borghese non è l'uomo con i suoi diritti che pone determinati limiti insuperabili alla pura messa in società [*Vergesellschaftung*]. È al contrario la società che pone gli uomini come suoi limiti. Ma, determinare qualcosa come limite, significa, come già Hegel sapeva, essere già andati oltre di esso». Così, rovesciando la tesi di STRAUSS 1957, Breuer dimostra che non il rifiuto del diritto naturale, ma proprio la sua realizzazione porta alla *Umwertung aller Werte*, infatti: «Il sistema della pura messa in società, che ebbe origine grazie al fiancheggiamento e all'assicurazione del diritto naturale borghese, svelò infine tutti i confini come immaginari e nulli. La realizzazione della metafisica del capitale portò con sé la derealizzazione della metafisica classica basata sulla dominanza delle 'condizioni naturali di produzione' e lasciò come unico principio costitutivo la fluidificazione e la trasformazione permanente: il nichilismo» (p. 599).

questa contraddizione specifica, dal momento che, procedendo «dalla giusta nozione che il diritto sia un sistema fondato in una componente della natura umana e quindi non istituito dallo Stato a suo piacimento», esso finisce per negare – e qui Dilthey si rivolge decisamente contro la concezione moderna del diritto naturale razionale – l'«imponente carattere originario e irriducibile della vita associata umana»[37]. Il riferimento al diritto naturale ha la funzione di chiarire il rapporto tra il singolo e la totalità e quindi di definire i caratteri specifici del diritto positivo per quella che Dilthey chiama «l'organizzazione esterna della società», sebbene esso non si esaurisca nella sua funzione di organizzazione dei rapporti di società, manifestando anche il carattere di finalità implicita derivante dalla relazione tra la coscienza giuridica collettiva e l'ordinamento positivo. Il diritto naturale rappresenta dunque l'esistenza di una normatività che, pur non essendo temporalmente prestatuale, è comunque a-statuale nel senso di non avere la propria origine ultima nella volontà organizzata nello Stato, sebbene a quest'ultimo sia comunque demandata la decisione in ultima istanza sul conflitto. Questa duplicità del diritto, derivante dall'essere relazione tra 'sistemi culturali' e organizzazione esterna della società, si dissolve quando si consideri la volontà che gli imperativi giuridici vogliono far accettare. «Ora, questa volontà è una volontà collettiva, cioè la volontà unitaria di una totalità; ha la sua sede nell'organizzazione esterna della società nella comunità [*Gemeinde*], nella Chiesa, nello Stato»[38].

L'esistenza di questa volontà è tale da essere per il diritto un'origine, più di quanto lo Stato possa esserne una fonte immediata di produzione, al punto che Dilthey afferma che

[37] DILTHEY 1883, p. 73 (trad. it., p. 100). Partire dal lavoro di Dilthey è peraltro giustificato da quanto scritto da Tönnies il 23 novembre 1903 a Paulsen: «Della sua [di Dilthey] *Einleitung* ho spesso riletto utilmente parecchi pezzi», TÖNNIES-PAULSEN 1961, p. 373.

[38] DILTHEY 1883, p. 56 (trad. it., p. 79). Su questi fondamentali passaggi inerenti al rapporto tra volontà e comunità politica in Dilthey, cfr. CACCIATORE 1985.

«il diritto non viene fatto, ma è trovato. Questa per paradossale che suoni, è l'idea profonda del diritto naturale»[39]. Se questa idea rappresenta in qualche modo ciò che fa del diritto naturale una dimensione ineludibile nella normatività complessiva dell'epoca moderna, il suo limite sta invece nel misconoscere la connessione del diritto con le altre sfere di organizzazione della società, in particolare con l'economia. Non vi può quindi essere una metafisica del diritto, ma solo la sua riconduzione al fondamento della personalità e dell'esperienza etica e religiosa. Questa ricerca sull'individualità in base alla sua psicologia storica nega la centralità dell'idea di diritto e porta in primo piano il fondamento individualistico delle scienze dello spirito e quindi anche della scienza della società[40]. E proprio questa ricerca impone il persistere dell'attenzione diltheyana verso il diritto naturale e le sue radici, perché è grazie al suo discorso che questa individualità è stata per la prima volta sottoposta a un'indagine adeguata.

Delle origini greche del diritto naturale Dilthey sottolinea soprattutto le mancanze che verranno poi colmate, anche se non completamente, nell'epoca moderna da Hobbes e Spinoza. Già con i sofisti si sarebbe manifestata la presenza di un diritto naturale atomistico, individualistico che poneva l'egoismo al centro della propria immagine dell'uomo[41]. Ciò che ancora manca è un vero e proprio concetto

[39] DILTHEY 1883, p. 78 (trad. it., p. 106). Sull'importanza del confronto con il giusnaturalismo e soprattutto sul rapporto tra diritto naturale e positivo cfr. CALABRÒ 1968.

[40] Da qui i dubbi e le perplessità che in ultima analisi emergono nella recensione di GIERKE 1884.

[41] «Tutto il macchinario metafisico di un siffatto diritto naturale, che poi ritroviamo in Hobbes e Spinoza, è già presente in questa cosmogonia della società: la l o t t a per l'esistenza e il potere in una vita *ex lege* fra individui forti, paragonabili alle fiere; il c o n t r a t t o in cui sorge un ordine legale che da qui in poi preserva sì dal male peggiore del subire violenza ma al tempo stesso sbarra la strada alla felicità suprema del dominio illimitato; il sorgere dell'eticità e della religione a integrazione delle leggi dello stato nell'interesse dei molti o dei forti; infine il perdurare dell'interesse egoistico negli individui come vera molla dei movimenti sociali», DILTHEY 1883, p. 222 (trad. it., p. 288).

di individuo astratto, che impedisce la formazione di «sfere-di-diritto soggettive» e produce quella tirannia che, nei termini liberal-costituzionali di Dilthey, è anche la democrazia, ovvero l'uguaglianza di valore di tutti questi individui uguali e, di conseguenza, «la schiavitù di ogni superiore volontà ideale»[42]. Solo in epoca moderna il diritto naturale riesce a colmare questa lacuna, giungendo a ricoprire un posto rilevante nella «storia della società». Solo in questo modo esso può portare a compimento «la sua opera negativa», producendo con Rousseau la rivoluzione e la riforma con Pufendorf, Kant e Fichte. Vi riesce perché ora esso dispone di un concetto generale e astratto di uomo e da questa premessa può pretendere di costruire artificialmente ogni ordinamento societario futuro. La rivoluzione è la «furchtbare Realität» di questo atomismo astratto e universale. In questo senso il diritto naturale può essere inteso come una «metafisica della società» e attraverso questa considerazione non viene solamente impostata una sua critica specifica, ma anche la critica di ogni scienza della società – e in primo luogo della sociologia – che finisca per presentarsi come metafisica. Il *Naturrecht* lo è perché «non sta ad analizzare la realtà effettuale ma la mette insieme, la compone a partire come da *verae causae* da astratti contenuti parziali di individui, e considera il nesso che così ne risulta, come la causa reale dell'ordine sociale»[43]. Questo rapporto stabilito tra diritto naturale e ordinamento sociale impone tuttavia di tornare al punto in cui essi hanno

[42] DILTHEY 1883, p. 223 (trad. it., p. 289). Già in Dilthey – così come era avvenuto dal punto di vista della politica pratica all'interno del circolo liberale raccoltosi attorno ai «Preussische Jahrbücher» – vi è la relativizzazione del riferimento hobbesiano alla monarchia. Alla monarchia assoluta dell'interpretazione tradizionale viene ora sostituita quella costituzionale che viveva i suoi fasti nell'Europa postrivoluzionaria. Anche rispetto a questa modificazione della teoria politica deve essere fatta risaltare la posizione tönniesiana che, come si vedrà, ridisegna la possibilità di azione statale prescindendo dalla sua personificazione individuale in un monarca. Sulla politica del liberalismo costituzionale tedesco cfr. WESTPHAL 1919.

[43] DILTHEY 1883, p. 224 (trad. it., pp. 290-91).

conosciuto la loro prima declinazione comune; impone quindi di tornare a Hobbes.

Nella lettura diltheyana di Hobbes è già possibile vedere ciò che verrà totalmente esplicitato da Tönnies e che – e ciò costituisce ovviamente uno dei punti di tensione della ricostruzione diltheyana – era stato già adombrato da Comte: è possibile cioè vedere come la filosofia hobbesiana venga interpretata come il momento aurorale della trasformazione del diritto naturale in scienza dell'ordinamento della società[44]. Egli non è solo il fondatore del diritto naturale moderno, colui che riprende e aggiorna i temi espressi da quello classico, non è solo il possibile antesignano della filosofia positivista[45] e quindi della sociologia[46], ma soprattutto, in quanto fondatore di una metafisica materialistica, colui al quale ci si deve rivolgere se si vogliono effettivamente individuare le basi di quel rapporto tra diritto naturale e diritto positivo che viene considerato come il terreno proprio di una scienza della società. Il ritorno diltheyano a Hobbes e il confronto con il positivismo non esprimono solo il tentativo e il bisogno di recuperare attraverso un procedimento razionale in grado di produrre la pacificazione tra le fazioni in lotta, ma anche a riformulare quel discorso sulla società e lo Stato che in Hobbes è anticipato grazie proprio alla sua metafisica. Già la fondamentale ipotesi annichilitoria hob-

44 Per DILTHEY 1883, p. 84 (trad. it., p. 114), la sociologia nelle sue origini francesi significò: «promuovere un gigantesco piano utopistico di dedurre la conoscenza della vera natura della società dall'allacciamento di tutte le verità scoperte dalla scienza, progettare in base a tale conoscenza una nuova organizzazione della società, rispondente al predominio effettivo della scienza e dell'industria, e guidare con questa conoscenza la società nuova».

45 Come Tönnies, anche DILTHEY 1891-1904, p. 357 (trad. it., II, pp. 156-7), riconosce in Hobbes l'antesignano «della filosofia matematico naturalista» che egli vede prendere piede con D'Alembert per giungere fino a Comte; ciò che TÖNNIES 1925e, p. 297 nota 99, rimprovera a Dilthey è semmai l'aver fatto dipendere la dottrina hobbesiana da quella di Bacone e di vedere in quest'ultimo il fondatore del materialismo moderno.

46 DILTHEY 1891-1904, p. 373 n. 1 (trad. it., II, p. 159, n. 1). Ma sulla critica diltheyana del positivismo cfr. CACCIATORE 1976, I, pp. 195-216.

besiana, accuratamente sottolineata da Dilthey, finisce infatti per negare la storicità dell'esperienza e, dal punto di vista politico, funziona come fondamento per la legittimazione delle costituzioni artificiali del secolo XVIII. Distruggendo la realtà esteriore, viene anche distrutta la pretesa di una verità immanente alle connessioni dei rapporti tra gli uomini, con la conseguente produzione di una pluralità di verità senza fondamento nonostante l'assolutezza della pretesa metafisica[47]: essa è il trionfo della rappresentazione. Non è quindi casuale che, commentando quel passo del *De homine* X, 5 che, come si è visto, riveste una grande importanza anche per la lettura tönniesiana di Hobbes, Dilthey 'semplifichi' l'enunciato hobbesiano, scrivendo: «Invece la scienza sociale [*Sozialwissenschaft*] può essere elevata a vera *scientia*, perché noi stessi produciamo i principi dell'ordinamento giuridico»[48]. Questo è infatti il punto critico nel quale si incrociano i temi precedentemente messi in rilievo nella *Einleitung*. Qui la scienza del diritto naturale, in quanto scienza sociale, esplicita il proprio rapporto con il diritto positivo. Qui essa si mostra tendenzialmente in grado di produrre un ordinamento generale, sebbene essa permanga per Dilthey ineludibilmente presa nella metafisica che la fonda e che di fatto ne costituisce la storicità specifica. Questa doppia qualificazione riconosciuta al diritto naturale produce sia il giudizio su Hobbes: materialista, ma anche precursore del positivismo, perché primo sostenitore di una *Gesetzlichkeit* del comportamento umano; sia la condanna

47 Questa è d'altronde secondo Dilthey «la nuova funzione della metafisica nella società moderna». Essa consiste cioè nella compresenza di diversi sistemi assoluti che convivono proprio perché «ciascuno di essi rappresenta tanto quanto comprende in sé». Ognuno di questi sistemi «contiene del vero solo nella misura in cui alla base delle sue illimitate generalizzazioni stanno certi fatti e verità ben delimitati. Ciascuno è un organo per far vedere, penetrare gli individui mediante l'idea e rapportarli al nesso invisibile». Allo stesso tempo il fatto che ogni metafisico – Hobbes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Schopenhauer – venga considerato rappresentativo di una porzione di verità, dimostra la relatività dei loro sistemi. «Perché la verità non è qualcosa di rappresentativo», DILTHEY 1883, pp. 358-59 (trad. it., pp. 458-59).

48 DILTHEY 1891-1904, p. 382 (trad. it. mod., II, p. 170).

del diritto naturale per la sua incapacità di dare forma alla storicità della compagine formata dallo Stato e dalla società; in definitiva, nella sua versione moderna, per il suo misconoscere l'originarietà e quindi la non artificialità delle associazioni umane. Il diritto naturale finisce per produrre una potenziale e assoluta disponibilità del diritto che potrebbe anche negare ogni sua storicità; ma in questo modo esso apre anche a una fonte di normatività, della quale Dilthey non si spinge a cogliere il rapporto con il diritto positivo statale, dal momento che la discussione sul rapporto tra Stato e società gli appare come il modo errato di propugnare una autonormatività che rischia di mettere in crisi l'autorità statale. La sua lotta contro la sociologia è anche riduzione consapevole della portata dei problemi che i nuovi assetti societari pongono, per questo l'ultimo rifugio rimane lo Stato inteso come organo ultimo e legittimo della repressione anche di quella individualità della quale viene affermata e studiata l'antropologia fondamentale[49]. La critica diltheyana della sociologia non significa comunque il misconoscimento della presenza di un nuovo e diverso oggetto di analisi e di conoscenza, dal momento che, nella maniera più chiara, proprio Dilthey aveva dichiarato la bancarotta dell'assetto del discorso politico che pure voleva ricondurre la politica «al fondamento e alla misura delle condizioni date», come prometteva il sottotitolo della *Politik* di Dahlmann. E il punto dolente di quel modo di trattare la politica era proprio l'assenza di una chiara identificazione del concetto di società, assenza alla quale la declinazione ottocentesca del concetto di *Verfassung* non arrivava a supplire. Pensare la società come insieme organico nel quale il singolo si presenta unicamente come membro, mentre sempre di più si sta affermando la «sovranità del singolo», impedisce proprio di garantire quest'ultima nell'epoca di massima rivendicazione dei diritti fondamentali. Ciò che si afferma a partire dalla nuova centralità del singolo è invece proprio «la società, un'entità portentosa, per secoli stranamente ignora-

[49] DILTHEY 1910, p. 265.

ta e misconosciuta e il concetto stesso è per noi assai reale e assolutamente adatto a una trattazione scientifica»[50].

Il confronto tönniesiano con il diritto naturale si trova dunque di fronte questo intricato insieme di questioni; tuttavia, avendo consapevolmente consumato – come ancora più ampiamente si vedrà – la rottura con la tradizione che da Lorenz von Stein in avanti aveva impostato il problema della distinzione/unione tra Stato e società, avendo quindi assunto 'positivamente' il problema dell'esistenza del 'sociale', per Tönnies il diritto naturale può in primo luogo configurarsi come metafora della normatività del sociale[51]. Ciò significa che non si può porre il problema diltheyano di una critica della separatezza del diritto naturale dalla vita economica, perché la normatività che esso esprime e impone comprende *anche* gli esiti delle emergenze e degli scontri che si strutturano a partire dall'economia. Esso coincide in questo senso con la storia della compagine sociale della quale esprime la normatività e, per quanto concerne l'epoca moderna, ciò è possibile grazie alla sua comune declinazione con quel diritto romano che la Scuola storica aveva invece assunto come trama intrinseca ed esclusiva della storicità del diritto, opponendolo proprio per questo al diritto naturale. Per Tönnies, il *Naturrecht*, oltre a esporre i criteri di formazione del diritto pubblico, «pretende di esporre un diritto privato che sia applicabile non solamente agli affari e ai rapporti reciproci di coloro che casualmente vivono assieme in un territorio statale, bensì all'uomo civilizzato in generale»[52]. Dal punto di vista dello scontro della materialità degli interessi presenti nella società moderna il diritto naturale rappresenta così il modello generale e compiuto della normatività fondamentale che legittima l'unico modo con cui il singolo può appropriarsi della ricchezza, o co-

[50] DILTHEY 1862, p. 110. Ma sull'attenzione e la comprensione diltheyana per le nuove scienze della società cfr. soprattutto DILTHEY 1875.

[51] Per una compiuta e approfondita analisi della 'metafora giusnaturalistica' cfr. COSTA 1974, in particolare pp. 293-310.

[52] TÖNNIES 1894a, p. 106.

munque riprodurre la propria esistenza, dopo che sono stati dissolti tutti i vincoli comunitari. Infatti quell'uomo è inserito in astratto in un reticolo assolutamente nuovo di rapporti e soprattutto «può soltanto scegliere tra appropriarsi con violenza dell'oggetto desiderato (ciò che è contrario al diritto naturale societario) ed ottenerlo nel traffico mediante la vendita della propria forza lavoro»[53].

Tanto nella centralità assegnata ai rapporti, quanto nella riproposizione del diritto naturale, Tönnies mette in primo piano, con sempre maggior forza, il carattere volontario dell'azione, il suo essere determinata dall'accettazione di strutture normative che possono essere affermate o negate, ma che dipendono nella loro validità dall'atto di volontà di chi vi aderisce[54].Questa attenzione alla dimensione normativa dei rapporti sociali rappresenta un tratto costitutivo del discorso, attraverso cui la sociologia si configura come scienza di rapporti che hanno la loro specifica dimensione storica nella modernità. Ma proprio la centralità assegnata alle norme riporta in primo piano il riferimento alla politica, ovvero alla situazione da cui la sociologia deve prendere le mosse, dal momento che grazie alla politica le norme vengono stabilite e osservate, cosicché essa si presenta come norma intrinseca ed esplicita della vita associata. In corrispondenza di momenti storici specifici, essa assume i caratteri di altre discipline scientifiche come il diritto e l'economia, perché anch'esse mirano a indagare altre fonti di normatività sociale, ma essa rimane complessivamente l'orizzonte dal

[53] TÖNNIES 1887a, pp. 61-62 (trad. it., p. 115). [Per mantenere la distinzione tedesca tra *sozial* e *gesellschaftlich* si è deciso di modificare la traduzione italiana rendendo sempre il secondo con 'societario', in modo da segnalare anche la sua opposizione a 'comunitario', cosa che non sempre accade quando Tönnies utilizza l'attributo 'sociale'].

[54] «Le norme sociali, così come esse sono variamente date negli oggetti del volere collettivo come l'ordinamento, il diritto e la morale, formano l'oggetto primo e più importante [del pensiero sociologico]», TÖNNIES 1908f, p. 63. Un giurista sempre poco benevolo con il diritto naturale come KELSEN 1932, p. 131, giunge in questo senso ad ammettere che «il diritto naturale da dedursi dalla natura umana si avvicina molto al diritto positivo che deriva dalla volontà umana».

quale la sociologia non può non muovere, essendo in questo modo obbligata anche a seguire le trasformazioni che di volta in volta ne caratterizzano il discorso[55].

Tuttavia se la politica continua a rappresentare una 'fonte' insostituibile del pensiero sociologico, tale insostituibilità significa anche che una serie di problemi da essa continuamente posti divengono anche problemi della sociologia, mantenendo inevitabilmente il carattere specifico della loro origine. Dunque, sebbene la sociologia nasca dalla crisi della politica, manifestatasi grazie e con la distruzione e la trasformazione dei rapporti di antico regime, persiste al suo interno la necessità di elaborare la trama tutta politica che ha in definitiva prodotto quella mutazione. Dal punto di vista della biografia intellettuale tönniesiana ciò segnala il carattere tutt'altro che accidentale degli studi hobbesiani, mentre su di un piano più generale si tratta di dare ragione di un doppio movimento che implica e nello stesso tempo punta a spiegare la trasformazione sia dell'assetto tradizionale delle discipline scientifiche sia quella degli assetti materiali della costituzione sociale. Il superamento del paradigma aristotelico, con il suo prevedere altri centri di normatività diversi dalla politica, avviene grazie all'affermarsi di una normatività tutta interna alla 'società' che, essendo oramai l'unico luogo della politica, può essere conosciuta solo attraverso la sociologia.

La politicità intrinseca alla sociologia è priorità assegnata alle norme sociali. E il nesso tra politica e normazione sociale porta in primo piano non solo la costante intersezione tra filosofia politica classica e sociologia tönniesiana, ma soprattutto il ruolo che all'interno di quest'ultima gioca il riferimento sistematico al diritto naturale. Esso è in qualche modo obbligato nel momento in cui, come si vedrà, viene rifiutata l'opposizione tra società e Stato, nel senso che a

[55] «Ma la fonte più ricca del pensiero sociologico si trova effettivamente sempre nello Stato, nelle teorie p o l i t i c h e, e anche queste attraversano visibilmente le tre fasi: filosofia, storia e scienze naturali le hanno condizionate e arricchite, essendo ciascuna di volta in volta l'elemento più efficace», TÖNNIES 1908f, p. 64.

essere rifiutata è la convinzione che sia necessaria una ragione totalmente esterna alla società medesima destinata a produrre la razionalità che la società non è in grado di affermare. Ciò significherebbe infatti negare, assieme alla razionalità della società, la sua pretesa di capacità politica, mentre per Tönnies si deve parlare di un «ambito della società, la quale comprende lo Stato e la politica come espressioni e forme necessarie della propria volontà»[56]. Il diritto naturale si presenta come il tessuto normativo espressione di una volontà specifica, per cui è possibile distinguere tipi diversi di riferimento alla norma che a loro volta possono essere fatti risalire a gradi diversi di espressione della volontà. Nell'accezione tönniesiana il *Naturrecht* è ben lungi dal significare una sottrazione nei confronti dell'autonormatività della società, puntando piuttosto a riassumere l'insieme delle norme, anche quelle non esplicitamente sanzionate, che formano l'assetto normativo, indistintamente pubblico e privato, che costituisce e regola nel suo complesso la cosiddetta società. Proprio a partire dal tipo di volontà espressa, e dalle forme di convivenza che quelle norme producono, verrà stabilita la prima differenza tra comunità e società, fondata proprio sulla normatività diversa che stabilisce la loro possibilità. La comunità, presentata in questo senso come antecedente storico della moderna società, appare tuttavia come immagine rovesciata della lacerazione costitutiva della società moderna. Come si vedrà parlando del costume, la legalità della tradizione può infatti divenire un problema solo quando essa non viene più seguita, stabilendo così un momento di crisi tanto dell'ordine normativo quanto della scienza che ne approfondisce i significati[57]. Lo stesso varrà per il diritto naturale che giungerà a eccedere totalmente la propria portata descrittiva solo nel momento in

56 TÖNNIES 1887a, p. 200 (trad. it., p. 277).

57 Parlando della forma tradizionale di dominio BRUNNER 1987, p. 116, ha giustamente notato: «L'appello alla legittimità di un ordinamento complessivo, allo 'storicamente divenuto', alla tradizione in sé, divenne possibile solo quando, all'epoca della rivoluzione, l'ordine complessivo fu messo in questione».

cui Tönnies riconoscerà, attraverso la crisi weimariana, quella dei fondamenti sociali e politici del suo modello hobbesiano. Tanto in relazione alla comunità che alla società si è comunque di fronte a un ordinamento [*Ordnung*] ed esso è il diritto naturale che si può manifestare come concreto riferimento alla «concordia ed [essere] sviluppato e nobilitato dal costume e dalla religione», oppure alla «convenzione, derivando la sua garanzia e legittimazione ideale e consapevole dall'opinione pubblica»[58].

Entrambe queste forme di normazione fondamentale trovano espressione in un diritto positivo che nelle due differenti manifestazioni sociologiche ha tuttavia scopi essenzialmente diversi: nel caso della comunità lo scopo del diritto positivo è mantenere l'unità dei singoli individui che la compongono, mentre nel caso della società lo stesso diritto positivo deve incaricarsi di tenere separate delle volontà che, essendo omogenee alla natura stessa degli individui che le producono, non possono essere pensate come un insieme unitario. Il diritto positivo societario è dunque prodotto dai rapporti che instaurano le volontà delle figure economiche fondamentali della società, ovvero dal traffico commerciale che la impronta in età moderna: esso è lo strumento per costituire l'unità che sembra sempre negata dal singolo agire di ogni individuo. Proprio per questo suo essere strumento il diritto positivo ha necessità di avere un'istanza precisa che lo utilizzi per mantenere quella direzione della volontà che già emerge dal diritto naturale. Mentre le massime e i precetti del diritto naturale devono mostrare una costanza determinata, quello positivo è perciò soggetto all'azione pragmatica che deve mantenere in essere il diritto naturale. Esso è dunque non solo espressione di una decisione sovrana, ma anche spazio di normazione della lotta tra le diverse tendenze alle quali il diritto naturale permette legittimamente di esprimersi. E ancora una volta questa lotta sul diritto positivo non avviene solo sul terreno degli interessi materiali, ma anche su quello della loro significa-

[58] TÖNNIES 1887a, p. 207 (trad. it., p. 285).

zione sociale, esso viene cioè «pubblicamente difeso, attaccato, e perciò anche modificato, inasprito o mitigato da dottrine e opinioni»[59].

Il diritto naturale nell'accezione tönniesiana dimostra dunque un'estensione normativa che oltrepassa il riferimento all'esistenza di un diritto prestatuale che pretende comunque la realizzazione dell'idea di giustizia benché, come si vedrà, anche questa dimensione avrà un proprio peso trattandosi comunque, a determinate condizioni, di una forma di normazione riferibile all'azione di soggetti concreti. Risalta invece il nesso che lega la naturalità e la socialità del diritto, nesso che in particolare la modernità mostra come suo tratto caratterizzante, nel momento in cui giunge a compimento il processo di costituzione di un nuovo tipo umano al quale non può più essere ascritta alcuna naturalità immediata. Naturale è quindi ciò che si riferisce alla volontà sociale, ovvero all'assetto generale che, sebbene sia il prodotto dell'incontro delle differenti volontà individuali, finisce per determinarle in quanto astrazione, essendo la condizione di possibilità del loro manifestarsi. Parlare del diritto naturale significa dunque parlare immediatamente delle categorie attraverso le quali è possibile classificare le forme di azione tipiche della società moderna intesa come unione specificamente politica. Non a caso il rapporto tra diritto naturale e positivo si presenta in tutta la sua pregnanza quando si tratta di definire le categorie attraverso le quali la statistica criminale deve classificare i comportamenti devianti. Affinché la costruzione di un concetto sociologico di crimine non assuma acriticamente la confusione che, secondo Tönnies, regna nel codice penale del *Reich* tra contravvenzione, delitto e crimine, è intanto necessario considerare l'obiettivo che l'azione deviante si propone. Solo i crimini «sono imprese che contengono una rottura intenzionalmente voluta delle regole fondamentali della convivenza politica e sociale»[60] e possono quindi rivolgersi sia contro la costitu-

[59] TÖNNIES 1887a, p. 207 (trad. it., p. 285).

[60] TÖNNIES 1895e, p. 329.

zione statale che contro i capisaldi di quella sociale, cioè contro la persona, il possesso e l'onore, mentre i delitti si rivolgono – con o senza intenzione – contro le regole che il legislatore considera di volta in volta necessarie per quella fase della convivenza. La coniugazione di quelle due costituzioni è rispecchiata dal concetto sociologico di diritto naturale nell'accezione tönniesiana; il fatto di trovarlo ora declinato nello spazio del diritto penale rende possibile non solo la sua ulteriore distinzione dal diritto positivo e dalla morale, ma anche di evidenziare come esso non sia definito solo in relazione al diritto ma anche alla forma politica che permette di costituire. Delineando quella figura che molti anni dopo Carl Schmitt identificherà con il nemico, i crimini sono infrazioni rivolte contro il diritto naturale, non semplicemente delitti contro quello positivo; solo essi «vengono sempre e ovunque sentiti dalle collettività unite politicamente ('corpi politici') come atti di inimicizia rivolti contro di esse da individui»[61].

Il crimine, inteso sociologicamente, è dunque la minaccia concreta e fondamentale contro l'ordinamento che consente l'esistenza della collettività politica, nozione che eccede tanto quella di ordinamento giuridico quanto quella di ordinamento morale. Solamente il crimine rappresenta il caso limite, sul quale solo la concreta possibilità di punizione permette di decidere, ovvero di riconoscerlo come reato, mentre nel caso di delitti e contravvenzioni il problema centrale che si pone, ora alla statistica criminale, ma più tardi al diritto penale come tale, è quello di classificare in base allo scopo che l'atto delittuoso di volta in volta dimostra[62]. Tan-

61 TÖNNIES 1895e, p. 330.

62 TÖNNIES 1905b, pp. 14-15, affermerà lo scopo generale come caratteristica tipicamente moderna del pensare la pena; grazie a esso scompare l'idea che il colpevole debba essere punito per ricompensare la vittima, in favore di una considerazione generale delle regole di convivenza. Questa distinzione è riconducibile a quella più generale tra i tipi di volere che sul piano del diritto penale giunge fino alla soglia della dimostrazione dell'insensatezza della pena stessa. In altri termini la distinzione è tra un volere assolutamente libero e uno totalmente determinato. «La volon-

to il diritto positivo quanto la morale sono dunque sottoposti a una variabilità che li può portare in certi momenti anche a coincidere, nel senso che il diritto positivo può giungere a sanzionare anche comportamenti immorali. Ma, se ciò che accomuna il diritto naturale alle altre istanze normative è che tutte sono frutto di una volontà sociale – producendo tutte delle *Ordnungen* – ciò che lo differenzia è «che esso è posto in un senso più generale e meno esplicito; esso è il diritto generale in antitesi ad ogni diritto particolare, o il diritto semplice in antitesi al diritto vario e complesso»[63]. Come si evidenzierà soprattutto nel confronto con Gierke, centrale è per Tönnies la supremazia del diritto generale su ogni diritto particolare e appunto il fatto che essa derivi proprio da questo carattere antitetico, dal suo essere ciò che impedisce la frammentazione, consentendo la costanza dell'unità. Ci si deve quindi rivolgere al processo di costituzione del diritto, per comprendere appieno il ruolo che esso gioca nell'interpretazione sociologica della società moderna.

Sarebbe riduttivo e fuorviante ricavare il concetto tönniesiano di naturale esclusivamente come opposizione all'artificialità della costruzione giuridica positiva. Secondo Tönnies infatti già nella volontà umana vi è la compresenza di naturale e artificiale, sia pure all'interno di un processo che stabilisce lentamente la supremazia del secondo elemento sul primo, al punto che si può giungere a situazioni di conflitto, in cui naturale e artificiale si mostrano come momenti inconciliabili della stessa volontà. Proprio per questo la re-

tà libera è un'essenza metafisica che, sempre uguale a se stessa, deve vivere come un dio nel petto di ogni uomo, dotato di capacità straordinaria, non sottomesso ad alcuna legge naturale, egli stesso privo di causa, ma causa degli effetti più potenti, cioè di tutti i comportamenti umani... che non sono stati obbligati da potenze esterne, cioè da volontà esterne». Questa critica della volontà perfettamente libera sarà assolutamente congruente alla definizione tönniesiana dell'individualità democratica. La critica sociologica del diritto penale è anticipata in TÖNNIES 1904e e 1904f.

[63] TÖNNIES 1887a, p. 208 (trad. it., p. 286).

lazione tra il diritto naturale e quello positivo non è riducibile a un episodio storico, a un passaggio nettamente demarcabile, grazie al quale si possa stabilire la presenza esclusiva di uno o dell'altro elemento. Significativo è che anche il diritto comunitario viene inteso come prodotto di un procedimento mentale e artificiale, che già in esso si afferma come caratteristica specificamente umana[64]. Esso si presenta cioè come modificazione di quei tratti omogeneamente sostanziali che di fatto rappresentano l'unico naturale in quanto tale. Ciò significa postulare la presenza di una condizione dalla quale è possibile pensare l'inizio del processo di differenziazione e specificazione e nella quale il diritto non vale per questa o per quella situazione, ma per l'essere umano in quanto tale. Tönnies definisce questa condizione, in cui il diritto vale in quanto ordinamento generale nella sua forma più pura, «protoplasma del diritto». Esso deve valere per un'umanità necessariamente unita, in cui esistono forze naturali – in questo senso istintuali – che spingono gli uomini gli uni verso gli altri, in primo luogo mostrando l'irriflessione della reciproca attrazione fra i sessi.

Allo stesso tempo ciò significa che, riferito al diritto, naturale indica il quadro normativo che si costituisce in opposizione dialettica a ciò che è storicamente tramandato. Mentre il diritto naturale comunitario mette fine all'ormai insostenibile omogeneità del generalmente umano, quello societario descrive e indica la via d'uscita dall'uguaglianza di uno stato di natura altrettanto insostenibile. Tuttavia, proprio perché a essere predominante è questa che si vedrà essere la logica dell'argomentazione hobbesiana, il *Naturrecht* societario finisce per essere l'unico modello al quale viene riconosciuta una legalità complessiva. In quanto con-

64 «Così tutto il diritto comunitario deve essere inteso come un p r o d o t t o dello spirito umano pensante, cioè come un sistema di pensieri, regole, principi, comparabile ad un organo o a un'opera, sorto attraverso la molteplice attività che a ciò corrisponde, vale a dire attraverso la p r a t i c a, quale modificazione di una preesistente sostanza omogenea [*eines schon vorhanden Gleichartig-Substantiellen*], in progresso dal generale al particolare», TÖNNIES 1887a, p. 176 (trad. it., p. 249).

figurazione normativa dell'organizzazione di un assetto sociale, sebbene in forma differente a seconda della sua localizzazione, ogni diritto naturale deve essere perciò concepito come oggetto concettuale. Il diritto dell'origine viene sempre rappresentato come diritto comune e indeterminato e, proprio per questo, da esso si dovrebbe potere dedurre l'esistenza di un diritto determinato inerente alla specie nel suo complesso. Non si tratta tuttavia dell'indicazione cogente di un processo storicamente determinabile. Non si è cioè di fronte, né alla rivendicazione di un'originaria bontà dell'uomo, né tanto meno alla riproposizione della storia della sua caduta fino alla condizione di egoismo societario. Il discorso tönniesiano pretende di indicare un fondamento diverso, senza il quale non è comunque possibile cogliere appieno quello che si vedrà essere il suo concetto di comunità e nemmeno l'opposizione tra organico e meccanico che è stata a lungo il punto dolente dell'interpretazione di Tönnies come padre involontario delle ideologie comunitaristiche degli anni venti e trenta[65]. Anche parlare di fondamento risulta probabilmente fuorviante, dal momento che lo stesso Tönnies chiarisce che

«questa originarietà n o n deve essere intesa p r o p r i a m e n t e in senso temporale, bensì come *aeterna veritas*, come oggetto concettuale o ideale, che potrebbe essere posto nella sconfinata distanza tanto del futuro quanto del passato. Che esso sia s t a t o reale in qualche tempo è un'affermazione intesa non nel senso storico, bensì come schema opportunamente costruito, che deve servire all'intenzione di trasferire quel concetto nella realtà futura»[66].

Il presupposto dell'universalismo del diritto è quindi una finzione – la prima di tutta una serie – consapevolmente utilizzata, non per dotare di senso originario lo sviluppo della storia, ma per indirizzarla scientemente in base a presupposti determinati, che rimarranno anche in seguito capi-

[65] Cfr. ancora OEXLE 1982, pp. 34-35 che pure coglie alcune significative differenze tra Gierke e Tönnies sulle quali si ritornerà nel prossimo capitolo.

[66] TÖNNIES 1887a, p. 177 (trad. it., p. 251).

saldi irrinunciabili del discorso tönniesiano. Come si vedrà, affrontando il concetto di comunità e la temporalità inerente al suo contrasto con quello di società – temporalità che, con la sua centralità assegnata sempre e comunque al presente, farà percepire la propria forza costitutiva anche in tutti gli interventi più direttamente politici di Tönnies – non si tratta di cogliere un momento originario da restaurare nella sua pienezza, né di reintegrare nella loro autenticità determinati modelli di socialità. L'origine potrebbe essere pensata come irrimediabilmente perduta solo se in essa si volesse indicare una specifica condizione morale dell'umanità, solamente se essa valesse come stato di originaria bontà, oppure se essa fosse già la predeterminazione antropologica dell'eterna inimicizia degli uomini societari.

Ciò che in *Gemeinschaft und Gesellschaft* appare già chiaro è che l'apparizione del diritto naturale moderno ha radicalmente modificato la possibilità stessa di riferirsi a un diritto positivamente anteriore e costitutivo delle associazioni umane[67]. Con esso infatti non è più possibile alcuna contrapposizione tra tipi umani differenti, se non quella tra uomo naturale e uomo civile. In questo modo tuttavia viene posto a fondamento del discorso sociologico e politico un unico uomo che può solo scegliere tra il disciplinarsi da sé o l'essere regolato coattivamente dallo Stato. Questo nuovo presupposto supera tutti i dualismi sui quali si era retto il discorso politico dell'antichità, fino alla sua ultima declinazione nella contrapposizione tra cristiani e pagani. La rinuncia agli «asymmetrische Gegenbegriffe»[68], operata da quella che Tönnies chiama, con un'espressione comtiana, la «filosofia rivoluzionaria», impone un concetto generalizzato di uguaglianza e, allo stesso tempo, il riconoscimento che

67 Si tratta, come è noto, di un tema che troverà successivamente eco in STRAUSS 1957, dove – con esiti e intendimenti chiaramente differenti rispetto a quelli tönniesiani – viene imputata allo storicismo, ma in realtà soprattutto a Max Weber, la dissoluzione della fede nel diritto naturale, in nome di una presunta, almeno per Strauss, capacità e possibilità di scelta sulla propria realtà. Sull'intera questione cfr. le osservazioni di CALABRÒ 1970.

68 Cfr. KOSELLECK 1984.

il minimo necessario di ragione, tendenzialmente uguale in ogni uomo, è quello che fa riconoscere la necessità di uno Stato che sappia tenere a bada l'uomo naturale. Perduta la certezza offerta dal potersi contrapporre totalmente a un modello di uomo completamente estraneo alla propria organizzazione politica, viene anche a mancare la sicurezza che la socievolezza sia necessariamente data grazie alla comune e asimmetrica antropologia[69].

Questo è il senso politico che Tönnies costantemente coglie nel contrattualismo e in esso è pure da rinvenire la radice del carattere ideale assegnato all'universalismo del diritto. È infatti il contrattualismo che per primo oppone allo Stato reale e storico il progetto di uno Stato ideale e vero, perché interamente pensato e costruito a partire dalle volontà dei suoi fondatori[70]. Nella differenziazione antropologica che sostituisce la precedente contrapposizione è tuttavia insito un motivo che il «generalmente umano» di Tönnies vuole comunque rifiutare. Tipico della filosofia politica moderna è il prendere le mosse da un concetto di natura umana pensata come necessariamente malvagia o, in maniera del tutto speculare, come originariamente buona. Le due linee di pensiero – compendiate da Tönnies nei nomi di Hobbes e Rousseau[71] – raggiungono tuttavia esiti del tutto analoghi quan-

69 «Scompare la bontà originaria e la socialità dell'uomo ad essa indissolubilmente collegata. Egli è buono e socievole solo in quanto ha bisogno degli altri uomini, oppure quando ha imparato a considerare l'utilità delle limitazioni morali della sua libertà; entrambe queste cose appaiono tuttavia solo come transitorie e carenti: solo la minacciosa e punitiva volontà dello Stato offre la sicurezza a causa della diffusione delle inimicizie», TÖNNIES 1889a, p. 80.

70 Rilevante è il fatto che questa centralità ineluttabile dell'artificio venga sottolineata già in TÖNNIES 1882, p. 84 a proposito della filosofia politica platonica: «Nessun misero riformare e restaurare aiuterebbe qui, è giunto bensì il tempo in cui è necessario costruire un edificio completamente nuovo, uno Stato come artefatto». L'importanza del nesso Platone-Hobbes viene ancora sottolineata in TÖNNIES 1922a, pp. 14-15.

71 «Ma Jean Jacques ritorna all'originaria bontà della natura umana, e questo tratto lo collega a tutti i filosofi della storia, i romantici o i socialisti, il cui modo di pensare contraddistingue il nostro secolo», TÖNNIES 1889a, p. 80.

do si tratta di organizzare praticamente l'economia della natura umana. Prima o seconda natura servono comunque a fondare la necessità dello Stato come regolatore di ciò che l'uomo è o è diventato. Non è tuttavia sul terreno dell'esito che Tönnies vorrà marcare la propria distanza, quanto piuttosto dal suo presupposto, cioè dal suo immaginare un uomo dell'origine contrapposto a quello attuale e disciplinato. Sia che la seconda natura appaia come regolata e contrapposta all'originaria e naturale malvagità, sia che essa abbia ridotto l'uomo in catene nonostante l'originaria bontà, ancora il suo ultimo rappresentante, Herbert Spencer, colui che ha intrapreso l'opera della traduzione sociologica del giusnaturalismo, «tenta di costruire l'uomo originario»[72], cercando poi di mostrare le fasi del passaggio dall'inimicizia originaria all'inclinazione verso la pace dell'epoca industriale.

Al contrario il problema di Tönnies è affermare la compresenza di entrambe le inclinazioni, senza stabilire una precedenza assoluta che determini aprioristicamente il senso dello sviluppo. In altri termini per lui non è possibile tracciare un confine preciso, in grado di definire nettamente ciò che vi è di umano nell'uomo e ciò che non lo è. In questo modo egli può rifiutare l'assunzione determinante di una condizione iniziale, dove non esiste un nucleo di altruismo rivolto verso la famiglia e il circolo più ristretto dei conviventi. Lo stesso concetto di sviluppo – inteso come progressione verso una sempre maggiore perfezione – viene così messo in questione, perché esso – a differenza di quanto accade in Spencer che, secondo Tönnies, compirebbe in momenti diversi entrambe le operazioni – non può procedere linearmente da una negazione a un'affermazione e nemmeno viceversa. «In verità l'osservazione nel suo complesso soffre del fatto che è impossibile stabilire un inizio e descrivere l'uomo originario»[73]. Il discorso tönniesiano deve quindi

72 TÖNNIES 1889a, p. 81.

73 TÖNNIES 1889a, p. 86. Un ruolo fondamentale nella critica gioca senza dubbio la diversa appropriazione dei materiali etnologici che per tutto l'Ottocento e oltre forniscono la materia prima di molte narrazioni sociologiche. Si mostrerà in seguito, parlando del concetto di comunità, come

affermare la continua presenza di naturale e artificiale, proprio per rifiutare il pregiudizio antropologico nei confronti della possibile, reciproca simpatia tra gli uomini. La specificazione del generale in particolare porta tuttavia alla luce anche la compresenza di due naturalità, nel momento in cui il «generalmente umano» appare contraddetto dall'individualità libera e uguale.

Ogni forma giuridica deve essere quindi considerata secondo le due facce che essa mostra: una determinata, che dà specifica espressione spaziale e temporale a ogni istituto giuridico, e una generale e necessaria che mostra il carattere eventualmente naturale di quell'istituto. E la seconda, una volta negata la sua priorità temporale, può essere solo dedotta dalla prima, dove si manifesta chiaramente il prodotto della volontà. Entrambe sono *Ordnungen* sebbene di tipo diverso, come lo sono secondo Tönnies la procreazione e il matrimonio, nei quali la determinatezza e l'accidentalità delle forme matrimoniali differentemente statuite permettono comunque di dedurre l'esistenza di una radice specificamente e generalmente umana che unisce la madre al figlio: «così il diritto materno è diritto comune. Il figlio illegittimo appartiene alla madre e ne segue la posizione»[74]. Si vedrà quale ruolo fondamentale giochi questo riferimento alla 'naturalità' della relazione materna nella formulazione stessa del concetto tönniesiano di comunità; come pure si vedrà quali echi bachofeniani e hobbesiani essa racchiuda e metta definitivamente a tema. Ciò che conta qui registrare è che di fatto esistono due diritti che possono elevare la pretesa della loro naturalità, sia come naturalità artificiale e costruita[75], sia come naturalità originaria e universale che può tuttavia essere solamente dedotta dalla prima. In questo modo tut-

la ricerca etnologica penetri nelle concettualizzazioni tönniesiane, risultando decisiva per la loro stessa comprensione.

74 TÖNNIES 1887a, p. 180 (trad. it., p. 254).

75 «E questa libertà di incontro, la facilità di combinare affari e l'uguaglianza degli uomini razionali appariranno e saranno per loro cosa naturale [*das Natürliche*]», TÖNNIES 1887a, p. 177 (trad. it., p. 250).

tavia la possibile dicotomia tra naturalità e positività del diritto viene completamente cancellata, dal momento che il diritto artificiale e positivo diviene il vero e unico luogo di riconoscimento della naturalità dell'ordinamento.

«Ogni ordinamento particolare è accidentale; necessario è soltanto un ordinamento in generale, cioè un ordinamento universale – ma anche questo non necessariamente come realtà, bensì come mezzo per una vita razionale che il soggetto pensante [*der Denkende*] deve [*muß*] porre e affermare»[76].

Come si costruisca praticamente questo dovere dell'ubbidienza all'ordinamento razionale rimane quindi legato alle forme dell'artificialità e soprattutto al riconoscimento, al quale Tönnies non si sottrarrà mai, che in ogni caso una *Ordnung* è necessaria e che essa è comunque meglio dell'assenza totale di ordinamento e quindi di ordine. In questo punto, quello in cui si saldano Hobbes e Schopenhauer, può iniziare la ricostruzione del processo di costituzione del diritto artificiale societario ed essa avviene grazie all'analogia con l'affermarsi nella Roma antica di un diritto in grado di conciliare le diverse cittadinanze esistenti nell'impero. Analogia questa non retorica, ma giustificata per un verso dalla necessità di fare i conti con le fonti – in particolare con Maine – dalle quali Tönnies era partito per costruire quelle antitesi che dal diritto dovevano estendersi fino alla sociologia. Per un altro verso essa fonda la possibilità di stabilire un concetto di diritto naturale consono all'idea di protoplasma del diritto. È infatti in quest'ultimo che già ha luogo la decisione tra un'idea di diritto che riconosce che «gli uomini sarebbero per natura e originariamente (perché così li vuole il loro concetto) razionali, liberi ed eguali» e un'idea differente, derivante dalla commistione di elementi romani ed ellenistici, che distingueva e opponeva un diritto naturale e uno comune e civile, relegando in quest'ultimo la normatività specificamente umana. Questo ulteriore passaggio, negazione dell'uguaglianza di natura in base all'espe-

76 TÖNNIES 1887a, pp. 180-81 (trad. it., p. 254).

rienza storica, dislocava il generale nel particolare, facendo di quest'ultimo l'elemento generale dell'umano.

«E contro la concessione e l'affermazione che appunto il generale, e soltanto il generale, fosse manifestamente il necessario, e che quindi dovesse essere come tale osservato, conservato, restaurato, poté anzitutto sollevarsi il dubbio: che cosa sarebbe quel generale? Venne risposto che esistono popoli e regni separati, una schiavitù, una proprietà, negozi commerciali e obbligazioni. Infatti al diritto civile vengono ascritte solo alcune rielaborazioni e modificazioni di questi istituti. È chiaro che qui ci troviamo di fronte a una concezione completamente diversa del generale, dalla quale risultano anche conseguenze del tutto differenti»[77].

Fondamentale è sottolineare che Tönnies non basa il proprio discorso sulla contrapposizione delle due differenti concettualizzazioni del generale, ma indica piuttosto come necessario proprio il passaggio dalla prima alla seconda, criticando chi ingenuamente oppone l'organicità originaria all'artificialità successiva[78]. Questo ritrarsi di fronte alla semplice opposizione permette di affermare la precedenza dell'ordinamento reale rispetto a quello naturale; così come stabilirà la priorità logica del concetto di società rispetto a quello di comunità; e infine permette che l'analogia con il mondo romano non sia un mero artificio retorico, ma una mossa concettuale che pone al centro del discorso la modernità. Dunque anche all'inizio dell'età moderna l'accelerazione e l'intensificazione dei traffici impone una normazione che coincida con l'ordinamento sociale che si sta affermando. È quest'ultimo a imporre la centralità di un tipo

[77] TÖNNIES 1887a, p. 179 (trad. it., pp. 252-53).

[78] «Essi ammirano l'impero e il diritto romano; essi deplorano la rovina della famiglia e del costume. La loro vista non è educata a scorgere il nesso casuale tra i due fenomeni. In tutto ciò che è reale e organico non vi è certamente alcuna dicotomia [*Entzweiung*] di causa ed effetto, come tra la palla che spinge e quella che viene spinta. Ma in effetti un diritto razionale, scientifico, libero fu possibile soltanto in virtù dell'emancipazione attuale degli individui da tutti i legami della famiglia, della terra e della città, della superstizione e della fede, delle forme tradizionali ereditarie, dell'abitudine e del dovere», TÖNNIES 1887a, pp. 181-82 (trad. it., p. 255).

umano che non preesiste in assoluto, che non è cioè dovuto a un'antropologia positivamente esistente quanto piuttosto a una considerazione antropologica funzionale alla nuova situazione sociale ed economica. La società capitalistica – così come era avvenuto con il «dominio di Roma sull'*orbis terrarum*» – agisce sugli individui che consapevolmente si presentano sul nuovo foro che è il mercato: «livella le loro differenze ed asperità, dà a tutti lo stesso aspetto, la stessa lingua e lo stesso accento, lo stesso denaro, la medesima formazione, la medesima avidità, la medesima curiosità». Il diritto naturale è un processo di disciplinamento che dà come frutto in continua trasformazione quel tipo umano che viene considerato a posteriori come il fondamento naturale di tutto il processo di continua evoluzione che, investendo i singoli, ne fa i portatori dell'individualismo moderno. Il presupposto e l'esito del diritto naturale è quindi il tipo dell'uomo moderno, al quale verranno poi attribuiti in astratto diritti e doveri. «L' u o m o a s t r a t t o – la più artificiale, regolare e raffinata di tutte le macchine – è costruito e inventato, e deve essere considerato come uno spettro nella fredda e chiara verità del giorno»[79].

La comprensione sociologica del diritto naturale comporta quindi la demistificazione dell'antropologia fondamentale, perché viene subito chiarito che esso assume funzionalmente un'immagine dell'uomo che serve a spiegare i comportamenti tipici dell'età moderna, come pure che grazie a esso vengono totalmente assunte nel discorso quelle qualità formali, quali l'uguaglianza, che all'uomo vengono ascritte. Il tipo umano dell'età moderna è caratterizzato da un modo peculiare di esprimere la propria volontà[80] in maniera differente da chi appartiene a forme associative di tipo comunitario. Ciò che deve essere qui rilevato è come a questa nuova situazione corrisponda un nuovo livello di normazione

79 TÖNNIES 1887a, p. 181 (trad. it., p. 255).

80 Si tratta di quella che Tönnies chiama «volontà arbitraria», resa dapprima semplicemente con *Willkür* (arbitrio), per forgiare poi appunto il neologismo *Kurwille*; ma si tornerà sul concetto tönniesiano di arbitrio per indagarne la dipendenza da Jhering e Gierke.

collettiva che viene interiorizzato e per questo può essere assunto come naturale. Infatti: «il diritto generale e naturale – in questo nuovo senso disgregatore, sovvertitore e livellatore – si identifica in tutto e per tutto con l'ordinamento sociale, configurandosi nella sua forma più pura come diritto del traffico o commerciale»[81]. Emergono così altri aspetti fondamentali dell'utilizzazione tönniesiana del riferimento al diritto naturale. Esso funziona innanzi tutto come descrizione della costituzione economica di un ordinamento sociale, in particolare di quello della modernità, fornendo allo stesso tempo i caratteri della sua politicità intrinseca. In quanto categoria del discorso sociologico, esso permette così di spiegare quale rapporto specifico si instauri tra organizzazione della società e norma sociale e come questo rapporto sia chiaribile a partire dagli elementi materiali che esso produce. Ciò comporta evidentemente il ripensare il nesso tra storia e sociologia, non solo nel senso che si è tentato di chiarire attraverso il confronto con Dilthey, ma anche come problema della collocazione del diritto naturale all'interno di quella modernità, della quale la sociologia pretende di essere l'esito ultimo. Si tratta in altri termini di chiarire quale relazione si instauri in epoca moderna tra gli assetti materiali e quelli che, rivendicando il «miracolo dell'individualità» e l'ineffabilità del momento storico, Ernst Troeltsch definisce «i principi delle potenze ideali» in un celebre saggio sul diritto naturale cristiano e quello profano.

Troeltsch sostiene una continuità fondamentale prima tra il diritto naturale stoico e quello cristiano, quindi tra quest'ultimo e quello profano, sulla base di una distinzione tra gli effetti delle «leggi sociologico-naturali» da quelli dei «principi delle diverse potenze ideali». Mentre le prime servono a individuare i caratteri materiali dei gruppi sociologici, i secondi concernono espressioni che una volta formulate raggiungono e mantengono una relativa autonomia dalle situazioni che le hanno prodotte e le sostengono. Ma ciò che interessa a Troeltsch è affermare che «il moderno diritto

[81] TÖNNIES 1887a, p. 181 (trad. it., p. 255).

naturale profano, analogamente all'ideale stoico e cristiano, è un ideale, che indubbiamente all'inizio si richiamò alla costruzione del processo storico dell'istituzione sociale, ma poi divenne sempre più consapevole di essere in realtà un'idea e non una legge sociologica naturale o storica»[82]. Troeltsch concettualizza un ideale di forte valenza etica, affermatosi soprattutto nel 'diritto naturale assoluto' che, diversamente da quello 'relativo', avrebbe raggiunto un'importanza centrale nel mondo moderno venendo assunto come regola di vita quotidiana da quelle sette che pretendevano di svolgere un'azione «aggressiva e riformatrice». Il quadro delineato sul piano della storia dell'idea comprende l'affermazione di una continuità ininterrotta tra la concezione razionalista della legge naturale propria del cristianesimo medievale e quella del razionalismo illuminista, mentre sul piano dei diversi tipi di associazione religiosa vi è l'esaltazione del tipo della setta contro il compromesso tra diritto naturale assoluto e relativo proprio in forma diversa tanto della Chiesa cattolica quanto di quella luterana. La continuità nella concezione del diritto naturale è comunque ciò che caratterizza «il diritto naturale classico, che segna l'inizio di una nuova concezione della sociologia» con la sua indipendenza da ogni sostrato religioso; questo è il fatto fondamentale al quale dovrebbe prestare attenzione «la storia non ancora scritta del liberalismo e della concezione del mondo giusnaturalistica»[83].

La critica di Tönnies a questa impostazione porta in primo

[82] TROELTSCH 1910, p. 191 (trad. it., p. 124). Sulla concezione troeltschiana del diritto naturale cfr. le osservazioni di PASSERIN D'ENTRÈVES 1992.

[83] TROELTSCH 1910, pp. 189-90 (trad. it., pp. 121-22). «Evidentemente – continua Troeltsch – in tal modo non si negano gli altri influssi e motivi che insieme con questo nesso di continuità determinano il moderno diritto naturale profano. L'impulso all'emancipazione della borghesia; il razionalismo dello Stato assoluto; l'analogia con la generale mentalità matematico-razionalistica: tutto ciò ha un suo significato». Certo è che questi altri motivi giocano un ruolo totalmente subordinato e questo è uno dei nodi che il dibattito successivo necessariamente affronta. Sul rapporto tra cristianesimo, sociologia e storia in Troeltsch cfr. CANTILLO 1970.

piano proprio quegli elementi che erano stati indicati come appendici ulteriori del discorso fondamentale. Inevitabilmente anzi i concetti impiegati vengono caratterizzati dalla denuncia del proprio «essere molto vicino»[84] alla concezione materialistica della storia e ciò significa che le *Staatstheorien*, compreso il diritto naturale, devono essere interpretate a partire dagli impulsi naturali che determinano le scelte anche ideali. Esplicitamente viene messo in dubbio che la storia del *Naturrecht* possa essere letta a partire dalla sua connotazione più o meno ecclesiastica, settaria, religiosa o scientifica: essa deve essere invece considerata all'interno della *Entwicklungsgeschichte* della sua epoca e quindi come interna al passaggio «da una condizione agraria a una cittadina, commerciale e industriale». Ma più ancora di questa polemica sull'azione determinante svolta dagli assetti materiali su quelli ideali, dalla ricostruzione tönniesiana emerge la rivendicazione dell'effetto di assoluta novità, di vera rivoluzione, che il diritto naturale moderno opera sull'autocomprensione politica delle popolazioni europee della prima età moderna. Il diritto naturale profano è dunque portatore di una svolta già annunciata, secondo Tönnies, dalla posizione di Marsilio da Padova, il quale non indica più nell'istituzione in quanto tale il fondamento della legittimità, sostenendo invece che «l'autentica radice sarebbe proprio nel popolo, nella volontà degli uomini». È precisamente su questo terreno che Tönnies individua la continuità tra dirit-

84 TÖNNIES 1910b. La polemica tra Tönnies e Troeltsch sul materialismo storico continuerà dopo la morte di quest'ultimo. In un saggio del 1925, recensione al terzo volume di *Der Historismus und seine Probleme*, pur lodando l'impegno etico che contraddistingue tutta l'opera troeltschiana, TÖNNIES 1925g indica in Troeltsch lo storico di una crisi che non è propria solamente di un modo specifico di fare storia, ma soprattutto della civiltà che lo aveva prodotto e dell'incapacità di assumere fino in fondo il carattere epocale di quella crisi. Ciò non toglie che l'impostazione troeltschiana abbia avuto un'importanza non secondaria nell'approfondimento tönniesiano dei propri concetti, come riconosciuto da TÖNNIES 1922a, p. 13. D'altronde anche l'attenzione di Troeltsch verso l'opera di Tönnies fu tutt'altro che superficiale, basti considerare la pregnante lettura di *Gemeinschaft und Gesellschaft* fornita in TROELTSCH 1922, II, pp. 145-46.

to naturale e razionalismo, nel senso che entrambi si presentano come opposizione attiva contro le norme stabilite tanto della Chiesa, quanto della scienza ufficiale. La città, come luogo del rinnovamento politico, non esprime più il segno di una continuità quanto piuttosto l'embrione di una sovversione generale degli assetti consolidati.

A fondare questa inclinazione alla ribellione è l'idea stessa di comunità civile che caratterizza in parte la setta e pressoché completamente il razionalismo, l'intenzione cosciente «di fondare gli ordinamenti terreni sulla loro conformità allo scopo e sulla loro utilità, dunque sui bisogni degli individui, questa direzione propriamente borghese si trova al centro dell'idealismo della borghesia e da esso si sviluppa». Il doppio significato del termine *Bürger* – borghese e abitante del borgo – racchiude il rimando alla condizione, al luogo e all'idea che improntano il rapporto con l'autorità nel passaggio dal medioevo all'età moderna. A differenza dei contadini gli abitanti delle città infatti non accettano più come immutabile e ineluttabile la forma del rapporto tra re e suddito, proprio perché il *Bürger* già «grazie alla costituzione prestatuale, grazie cioè alla costituzione cittadina del medioevo» si trova in una situazione completamente diversa. La città è il terreno di coltura del nuovo rapporto politico, pur essendo allo stesso tempo l'ultima manifestazione storica del mondo comunitario. In essa si annunciano i germi di una diversa relazione con la consuetudine, poiché si affievolisce «l'attaccamento alla tradizione» per il prevalere del «piacere del plasmare». Questa immagine della città, nella quale i caratteri ricavati dalla città antica si congiungano con quelli della città medievale, è comunque definita dall'essenzialità che al suo interno assume il «complesso dei mestieri», il quale trova nell'ordinamento corporativo la possibilità di coniugare l'attività quotidiana con la religiosità che continua a improntare la vita cittadina. «La corporazione è una comunità religiosa, e tale è la stessa città»[85]. Ma proprio a partire da queste due ca-

[85] TÖNNIES 1887a, pp. 31-33 (trad. it., pp. 79-82).

ratterizzazioni si può dire che la città rappresenti un 'luogo' di quella 'soglia epocale' – secondo l'espressione coniata da Hans Blumenberg – «che si può accertare come non ancora raggiunta oppure come già valicata»[86]. Nella città tardomedievale infatti la negazione della tradizione e la continuità del paradigma politico si mescolano in maniera caratteristica, come appare nel modo più evidente nel giusnaturalismo di Altusio che «nonostante la sua forma logica calvinista, ha fondamentalmente un carattere borghese e razionalistico». La città è la forma di passaggio perché in essa il «complesso dei cittadini guarda la collettività civile come alla sua opera d'arte, alla sua idea». E nella sua forma classicamente repubblicana, dove la «maestà della collettività» si dà come accordo dell'uno, dei pochi e dei molti, avviene anche il passaggio che può portare i primi due organi ad atrofizzarsi, lasciando alla sola moltitudine il compito di governare[87]. Ma per Tönnies proprio quella forma logica, che dal punto di vista pratico significa il persistente attaccamento alla struttura cetuale e al sistema corporativo dell'antica società, rappresenta anche la differenza specifica dall'impostazione totalmente moderna del *Naturrecht*. Essa impone di continuare a «considerare e sentire l'unione, la comunità, lo Stato come qualcosa che è nella sua essenza reale, come qualcosa di superiore all'individuo, che lo sorregge, lo nutre, lo condiziona necessariamente, che è essenzialmente organico». Contro questa posizione giusnaturalistica che l'impianto altusiano esemplifica viene invece pensato il diritto naturale moderno che accoglie al suo interno gli stimoli della filosofia meccanicista e della fisica moderna; per esso

[86] BLUMENBERG 1982, p. 20 (trad. it., p. 506).

[87] «Ma alla fine quest'ultima [la moltitudine], dominandosi, diventa – come il cervello nel corpo che percepisce e vede – la potenza pensante, e come tale può raggiungere una perfezione maggiore dei primi, dato che, nella sua coesistenza facile e frequente, si trova ad affrontare problemi più difficili, ma anche si affina attraverso l'esercizio frequente e l'ammaestramento che ne trae», TÖNNIES 1887a, pp. 194-95 (trad. it., pp. 270-71).

«solo l'individuo è reale, tutti gli altri sono solo nomi per certe unioni solo immaginate, solo costruite, le quali esistono solo nella nostra rappresentazione e di conseguenza non hanno in generale nessun altro scopo vitale che non sia quello di servire gli individui. Esse sono dunque essenzialmente fittizie; lo Stato è un oggetto ideale [*Gedankending*], ma da ciò risulta che esso è l'unico oggetto di cui abbiamo bisogno».

Ciò significa che l'unica cosa di cui si ha realmente bisogno è che venga protetto il diritto naturale e più precisamente l'ordinamento proprietario che esso designa. Questo è vero tanto per la tradizione che sostiene l'esistenza di quell'ordinamento già prima della fondazione dello Stato, affermando che questa avviene solamente allo scopo di confermarlo, sia per l'altra tradizione che vede nello Stato il produttore di quell'ordinamento. Inevitabilmente, l'ultima parola tönniesiana sul diritto naturale moderno deve essere pronunciata da Hobbes, dal momento che lui meglio di tutti gli altri ha teorizzato un individuo comunque bisognoso dello Stato per il suo modo di porsi in relazione con gli altri individui. Proprio questa diversa individualità impone ora di pensare lo Stato a partire dallo scopo per il quale viene istituito: lo Stato è ancora una necessità, ma una necessità relativa. Ora «dunque lo Stato è una triste necessità, un male necessario».

Del dibattito sulla relazione di Troeltsch e sulla replica di Tönnies vale la pena enucleare alcuni snodi essenziali che servono ad aprire il discorso anche su altre categorie tönniesiane. Di quel dibattito interessano soprattutto gli interventi di Max Weber e di Georg Simmel, perché è attraverso il loro dialogo che si tornerà sulla definizione tönniesiana del diritto naturale come espressione tipicamente moderna e societaria. Weber si rivolge in primo luogo contro il materialismo di Tönnies, preferendo parlare di una concezione economica della storia, alla quale deve essere riconosciuta centralità e importanza, ma non la capacità esclusiva di interpretare le emergenze storiche. Difendendo e approfondendo la posizione dell'amico Troeltsch, Weber da un lato sottolinea il carattere di comunità esclusiva che, a differenza della chiesa, la setta pretenderebbe per sé, dall'altro l'im-

possibilità di stabilire una correlazione diretta tra posizione economica e scelta settaria. Spesso anzi, sostiene Weber, è piuttosto la scelta confessionale che porta a un determinato comportamento economico. Come è evidente, il diritto naturale è ormai scivolato in secondo piano, per lasciare spazio alla rivendicazione dell'autonomia dell'orizzonte economico attraverso quella del religioso, ma ciò che importa è che questo può avvenire solo assumendo un punto di vista sociologico che afferma il carattere comunitario anche della religiosità moderna contro quello societario sostenuto da Tönnies. L'intervento di Simmel impone tuttavia un nuovo rovesciamento del quadro. Simmel non solo mette in dubbio che sia lecito e possibile ricostruire una storia che senza soluzioni di continuità dalla legge naturale stoica arrivi fino alle rivendicazioni liberali, socialiste e comuniste, ma obietta soprattutto che se davvero si desse un'assoluta autonomia, una totale autoreferenzialità dell'esperienza religiosa, sarebbe difficile se non impossibile trovare un qualche «significato sociale o sociologico» del cristianesimo. E, dal momento che una simile obiezione porta in primo piano il luogo occupato dal singolo nel mondo, nella sua controreplica Weber è in qualche modo costretto a ritornare sui suoi passi. È costretto a richiamare la sua tesi sul rapporto tra calvinismo e spirito del capitalismo, su come il primo sia giunto a determinare un modello sociale; ma questa sua replica rivela soprattutto quanto il modello tönniesiano sia oramai penetrato come schema generale di riferimento, a partire dal quale si organizza l'interpretazione sociologica di qualsivoglia emergenza storica[88]. Il discorso weberiano si

[88] «... in questi prodotti si cela sempre un peculiare momento di formazione di società [*Gesellschaftsbildung*] su fondamenti esocentrici; è sempre il singolo che si cerca, servendo la totalità, comunque questa si chiami: è sempre – per utilizzare i contrasti che sono stati utilizzati in uno dei libri fondamentali del nostro moderno modo di considerare la filosofia sociale, nell'opera di Ferdinand Tönnies su 'comunità e società' – è sempre una 'società' il modo di relazioni umane che cresce su questo terreno, una 'messa in società' [*Vergesellschaftung*], un prodotto della 'civiltà' [*Zivilisation*] che nega l''umano'; scambio, mercato, associazione oggettiva di scopo, invece dell'affratellamento personale, al contrario quell'altro momento è sempre una 'comunità' dell'amore acosmico sulle basi pura-

piega all'argomentazione sostenuta da presupposti comunque diversi da Tönnies e Simmel. Rimane insoluto per Weber il problema della mediazione grazie alla quale il singolo raggiunge la certezza della propria relazione con l'eterno. E tuttavia l'esclamazione con la quale Simmel lo interrompe – «Ratio!» – rivela per lui «indubbiamente un motivo di conoscenza, ma non un motivo reale della beatitudine». I termini impiegati da Weber – società *versus* comunità, scambio, mercato, associazione oggettiva di scopo – e l'invocazione di Simmel riportano il discorso pienamente all'interno delle categorie fondamentali della concezione tönniesiana del moderno diritto naturale. Una concezione che rispetto alla distinzione troeltschiana tra un diritto naturale assoluto e uno relativo sottolinea nettamente l'assoluta novità stabilitasi con l'apparire del secondo.

Tale cesura non vale solo per la storia del diritto naturale, ma per la modernità nel suo complesso, al punto che essa viene sempre definita dal suo punto di arrivo, dall'ultimo stadio di sviluppo razionale da essa raggiunto, come appare evidente dal confronto di Tönnies con la trattazione weberiana della convergenza tra ascesi intramondana di origine protestante e spirito del capitalismo, perché già qui il concetto unitario di razionalismo viene, per così dire, sciolto e esplicitamente indagato nella molteplicità dei suoi possibili significati[89]. Confrontandosi con la *Religionssoziologie* we-

mente umane della 'fratellanza'». Il primo intervento di Weber è in *Verhandlungen 1910*, pp. 196-202, quello di Simmel pp. 204-206, la controreplica di Weber pp. 210-211. Questa lunga citazione apre anche il problema dell'importanza che potrebbe avere avuto per la successiva elaborazione weberiana del concetto di città moderna, l'affermazione tönniesiana della città come luogo di una ribellione fondamentale contro l'ordinamento medievale. Ci si riferisce in particolare a WEBER 1984, IV, p. 406 con la sua definizione del popolo all'interno delle città medievali soprattutto italiane come «il primo gruppo politico consapevolmente illegittimo e rivoluzionario» e sulla conseguente concettualizzazione del *politischer Verband*, sul quale le puntuali osservazioni di OEXLE 1992.

89 È lo stesso WEBER 1920, p. 35 (trad. it., p. 35), a riconoscere come scopo della sua ricerca la relatività delle forme di razionalismo, rispondendo a una critica di BRENTANO 1923, p. 375, il quale aveva obiettato che l'indagine weberiana, spostando di fatto oltre la comparsa storica

beriana, nonostante tutte le concessioni e i riconoscimenti, Tönnies opera un progressivo rovesciamento della sua tesi centrale, come appare in modo esemplare nell'interpretazione data alla massima, tanto spesso citata da Weber, *honesty is the best policy*. Dove Weber vede l'ultima traduzione di un'etica di matrice puritana in una norma che serve da disciplina del comportamento commerciale anche nei confronti dei non credenti, Tönnies al contrario sottolinea il carattere definitivamente 'politico' assunto dai rapporti ai quali quella massima dovrebbe dare l'impronta; in altri termini il ruolo subordinato che ora gioca quell'indiscutibile origine religiosa. Dal punto di vista logico il suo *prius* non sarebbe tanto la morale, quanto lo spirito commerciale capitalistico, «perché essa rappresenta quello morale come un freddo mezzo per lo scopo 'politico'». In essa emergerebbe che oramai si tratta di perseguire e raggiungere la migliore *policy* e non il migliore comportamento morale in base alla propria fede. Viene così capovolto anche il giudizio sui puritani e la loro etica; e ciò è tanto più significativo perché avviene in riferimento alle origini del movimento puritano e non all'attuale assenza di spirito ascetico che Weber denuncia alla fine del suo libro.

> «Ciò che Weber dice sui puritani e la loro etica, è così interessante proprio per il fatto che mostra come questo spirito nella sua essenza assolutamente antireligioso ha potuto agire e svilupparsi in un tale involucro, in un'epoca di devozione e in gruppi umani che non potevano improntare il loro modo di pensare se non in forme religiose»[90].

Nel confronto con Weber a Tönnies non interessa tanto il rapporto tra religione ed economia, quanto piuttosto quale

dello stesso capitalismo il fine religioso cui comunque rimandava l'etica professionale del Calvinismo, si risolveva in un disciplinamento che tuttavia significava «una razionalizzazione della vita verso una condotta di vita irrazionale». Sul concetto weberiano di razionalizzazione cfr. SCHLUCHTER 1987, pp. 249-312; sullo sviluppo del concetto negli scritti sulle religioni PORTINARO 1985.

[90] TÖNNIES 1924d, pp. 374-75. Cfr. anche GUNS 1991.

capitalismo finisce per essere considerato il modello adeguato alla costruzione del tipo ideale di imprenditore, artigiano, commerciante. Ciò significa l'affermazione di una contemporaneità delle figure economiche dominanti che, ancora una volta, non ammette il rivolgersi al luogo dell'origine per riconoscere la loro natura etica, autentica e perduta[91]. Questa nostalgia dell'origine sarebbe soprattutto evidente nella contrapposizione weberiana tra i portatori dell'etica protestante e l'uomo tradizionale, che si manifesta tanto nel soggetto dell'antica relazione negativa di matrice cattolica tra ricchezza e fede, quanto nell'odierno imprenditore, in particolare tedesco. In questi uomini, comunque dominati dalla tradizione nonostante i secoli che li separano, si mostrerebbe allo stesso modo l'estraneità all'impulso etico che avrebbe favorito l'affermarsi dello spirito capitalistico[92]. Al contrario Tönnies non ammette in questo senso alcuna trascendenza etica, alla quale demandare il compito di stabilire il punto di riferimento principale per la definizione del concetto di razionalismo. Le forme della razionalizzazione sono per Tönnies certamente plurali, ma comunque riconducibili alla psicologia presente degli individui uguali nella loro volontà essenziale e arbitraria. Proprio per

[91] «Io non prenderei a prestito il loro tipo ideale da quell'epoca, ma dall'epoca del loro compimento, dunque del capitalismo maturo», TÖNNIES 1924d, p. 378. WEBER 1920, p. 55 (trad. it., pp. 52-53) aveva invece scritto: «Il 'tipo ideale' dell'imprenditore capitalistico, quale era rappresentato anche presso di noi da alcuni esempi eminenti, non ha nulla in comune con tale esibizionismo più o meno grossolano o raffinato. Egli rifugge dall'ostentazione e dalle spese inutili così come dal godimento cosciente della sua potenza e dall'accettazione, per lui più che altro scomoda, di segni esteriori della considerazione sociale di cui gode», riferendosi con questi termini alla situazione morale dell'imprenditoria tedesca del suo tempo e rivendicando la presenza di «un certo tratto ascetico» che avrebbe dovuto accompagnare secondo lui la condotta di vita dell'imprenditore. Su questo specifico punto di differenziazione tra Weber e Tönnies cfr. CAHNMAN 1995, pp. 81-85. Sull'impianto teorico weberiano in questa prospettiva WOLIN 1981.

[92] In effetti, già spiegando il problema della sua ricerca, WEBER 1920, p. 43 (trad. it., p. 42) ricorre all'opposizione tra tradizionalismo e stile nuovo dell'economia, intendendola non nel senso di una semplice successione temporale, ma di una differenziazione chiaramente valoriale.

questo alla definizione del concetto di razionalismo possono inerire tanto quei comportamenti che per Weber sono meramente edonistici, quanto quelli che ripiegano sulla possibilità minima di riprodurre anche solamente la propria ristretta cerchia di vita[93].

3. *Diritto naturale, giurisprudenza e crisi dello Stato*

Come rilevato da Carl Schmitt, si può comunque parlare di due sistemi del giusnaturalismo moderno: l'uno rivolto all'idea di giustizia, l'altro definibile come giusnaturalismo scientifico, «scientifico nel senso delle scienze naturali esatte». Tönniesianamente Schmitt indica in Hobbes il padre di questo secondo sistema, ma ciò che qui importa è la continuità sociologica che egli indica tra assetto della società e sovrano e il fatto che essa si dia proprio grazie al carattere artificiale della sovranità[94]. L'utilizzazione tönniesiana del diritto naturale è percorsa da una doppia istanza; la prima, tutta rivolta verso la contemporaneità, condivide l'uso nuovo, o forse solo aggiornato, che del diritto naturale viene fatto all'interno del pensiero sociologico razionalista[95]; la

93 TÖNNIES 1924d, p. 378.

94 SCHMITT 1921, pp. 32-34. E ancora a p. 41: «Come giustamente osservava Tönnies, la logica interna dell'argomentazione porta non tanto alla monarchia tradizionale quanto al cesarismo, alla forma più razionale dell'assolutismo illuminato». Si deve notare che già TÖNNIES 1896b, p. 784 vede nel cesarismo l'esito più proprio della dottrina hobbesiana, in quanto forma più naturale del potere pensato da Hobbes: naturale perché richiama la tradizione monarchica e perché è la più funzionale nel rapporto tra comando militare ed esercito. La stessa convinzione permane ancora in TÖNNIES 1925e, p. 255. Lo stesso Schmitt in BOLAFFI 1984, p. 165 riconosce il debito verso Tönnies. Che la dottrina hobbesiana indichi come esito un principe-dittatore capace di ordinare la società per liberarla è comunque un argomento che si deve fare risalire a COMTE 1841, tomo III, p. 583 e tomo IV, pp. 378-379, il quale peraltro – tomo II, p. 299 – riconosceva nel «principio di Hobbes sulla dominazione spontanea della forza costituita il solo passo capitale che, in fondo, abbia fatto, da Aristotele fino a me, la teoria positiva del governo».

95 Sul rapporto tra diritto naturale e razionalismo sociologico SCHUMPETER 1990, I, pp. 138-140 e l'affermazione di p. 144: «i filosofi del diritto

seconda, partendo dagli studi hobbesiani e radicalizzandone i risultati, giunge a mettere in discussione il livello e l'intensità del coinvolgimento dei singoli e dei gruppi che essi costituiscono nella trama formata dallo Stato e dalla società. Proprio per questo l'utilizzazione tönniesiana del diritto naturale si colloca all'interno di una complessa articolazione che sul piano diacronico comprende il confronto con la tradizione giusfilosofica, mentre su quello sincronico si trova a fare i conti con i modelli di società che il confronto – esplicito o implicito – con il diritto naturale proponeva di fronte al collasso della *bürgerliche Gesellschaft* tradizionale e all'affermarsi dell'ordine capitalistico. È quindi necessario 'collocare' ulteriormente l'interesse tönniesiano per il *Naturrecht* all'interno della più ampia utilizzazione che di esso viene compiuta in Germania tra la fine del secolo scorso e i primi decenni di quello presente. Proprio all'interno di questo che non diviene mai un vero e proprio dibattito, si possono rinvenire le linee di un percorso complessivo volto a delineare la trasformazione generale che si afferma nella costituzione sociale e politica di uno Stato che tra gli anni ottanta dell'Ottocento e l'inizio del nuovo secolo è costretto a porsi il problema della democrazia.

Non si tratta tanto di trovare generiche risposte adeguate al risveglio della 'società civile', dopo che, con la sconfitta nella rivoluzione del 1848, la borghesia tedesca aveva almeno apparentemente accettato di farsi totalmente rappresentare dal dominio bismarckiano, dal momento che esso era stato soprattutto «un prodotto politico adeguato agli interessi dominanti in quel tempo in Germania»[96] e aveva con-

naturale mirarono a una scienza della società generale, a una teoria della società in tutti i suoi aspetti e attività». WIEACKER 1980, I, pp. 391-392, sottolinea la duplice possibilità che apriva il riferimento al diritto naturale, dal momento che viene evidenziata una «'polarità' politica del pensiero giusnaturalistico tra la legittimazione conservatrice dell'esistente e l'anticipazione in qualche modo rivoluzionaria (o, per lo meno, programmatica) del futuro».

96 Così SCHIERA 1987, p. 84. Sull'annoso problema del rapporto tra la borghesia tedesca e la rivoluzione del 1848, che concerne in primo luogo il tipo di rapporto che essa avrebbe intrattenuto con i modelli di trasfor-

seguentemente permesso che al suo interno, già nei decenni precedenti, quella stessa borghesia intraprendesse il proprio cammino per divenire il ceto dominante della società. Essa aveva iniziato a costituire specifici luoghi di elaborazione e ricerca sociale e politica, come il *Verein für Sozialpolitik*, i quali, se erano stati inizialmente esterni al processo di costruzione delle decisioni politiche e amministrative, avevano comunque dimostrato una straordinaria attenzione al ruolo e alla capacità di integrazione che lo Stato poteva sviluppare[97]. Con il licenziamento di Bismarck è proprio questa 'capacità' della borghesia che sente di essere giunta a poter influenzare in modo decisivo le scelte statali, mantenendo allo stesso tempo il proprio sostegno al monarca come garanzia di fronte a ogni eventuale frazionamento della volontà statale: si tratta in definitiva del compimento di un lungo processo di avvicinamento alle istituzioni statali che nella continuità punta a riconfigurare *Verfassung*, *Selbstverwaltung* e *Sozialreform*, i tre cardini della vita costituzionale tedesca[98]. Si tratta in altri termini della ridefinizione dei criteri di appartenenza, nel momento in cui il movimento operaio si presenta sulla scena come soggetto politico

mazione sociale e, conseguentemente, il *Sonderweg* imboccato dalla storia tedesca nell'Ottocento rispetto a quello delle altre nazioni capitalistiche soprattutto cfr. BLACKBOURN-ELEY 1980. Sul dibattito successivo in particolare GROH 1983.

97 «Mentre i socialisti si attarderanno a 'scoprire' la non neutralità dello Stato, il dibattito nel *Verein* avrà già individuato la sintesi tra teoria storica e neo-classica, il nuovo terreno e la nuova funzione dell'intervento statale nei confronti delle trasformazioni della struttura industriale e di classe – avrà già elaborato i cardini della propria strategia 'comprensiva' delle istanze teoriche del movimento operaio», così CACCIARI 1974, p. 34. Sulla storia del *Verein* inoltre ROVERSI 1984 e DE FEO 1992.

98 Cfr. l'illuminante saggio di BORNHAK 1890, il quale cerca di ridefinire i caratteri peculiari del costituzionalismo tedesco rispetto agli altri modelli europei. La mancanza di una costituzione scritta dell'impero, il ruolo costituzionalmente decisivo del monarca, il modello amministrativo prussiano sono per lui gli elementi che dovrebbero consentire di risolvere la questione sociale ed evitare lo scatenarsi della rivoluzione nella società. Sullo spettro della rivoluzione nell'Ottocento tedesco SCHIEDER 1974, pp. 11-54.

organizzato, socialmente pericoloso e, proprio per questo, continua a essere considerato come un nemico dello Stato[99].

Nonostante la centralità e le successive nostalgie per il personalismo bismarckiano, gli ultimi decenni del secolo scorso sono dunque caratterizzati dall'accelerazione e dall'intensificazione del processo di razionalizzazione capitalistica[100]. Tönnies è consapevole della portata di questo processo di trasformazione complessiva e di come inevitabilmente il diritto lo registri, utilizzando gli strumenti del diritto romano per negare la possibilità di assetti particolari di fronte alla generalità della dimensione capitalistica dell'organizzazione societaria. Proprio per questo può sostenere che «in generale non ci sono comunità, ma solo persone giuridiche che vengono costruite in analogia a un individuo che vuole in modo arbitrario». Si tratta per Tönnies dello stesso processo descritto da Tocqueville, ovvero dell'affermarsi di un individualismo che dissolve ogni comunità naturale, un processo in continua evoluzione, nel quale ora si affermano altri soggetti che determinano in modo decisivo la realtà effettuale e il suo studio scientifico: «anche gli operai divengono più individuali e arbitrari, divenendo più metropolitani, colti e politici»[101]. Nel mezzo di questo periodo di mutazione sociale, economica e istituzionale, Tönnies approfondisce ulteriormente il proprio confronto con il diritto naturale; tuttavia, nel periodo che va dalla pubblicazione di *Gemeinschaft und Gesellschaft* nel 1887 alla prima guerra mondiale, quel confronto assume una propria autonomia grazie agli studi hobbesiani. Si spiega in questo modo il

99 Sul movimento operaio organizzato come oggetto della politica statale tedesca soprattutto GROH 1973, p. 17: «Dal 1871 i socialdemocratici in quanto 'nemici del *Reich*', 'senza patria' e 'antinazionali' vennero esclusi dalla nazione statale con la quale si identificava pienamente la borghesia». Sullo scontro sociale negli anni novanta ROTH 1977, pp. 26-41.

100 Sui caratteri generali del periodo WEHLER 1973, pp. 78-86 e NIPPERDEY 1990, pp. 226-267. Sui fini immediatamente politici dell'invenzione della 'politica sociale' bismarckiana GOZZI 1988, pp. 15-80. Sulla persistenza dell'azione e del mito di Bismarck HUBER 1969, IV, p. 278 e, criticamente, TÖNNIES 1895c.

101 TÖNNIES-HÖFFDING 1961, 14 ottobre 1888, p. 39.

fatto che, tra la prima edizione del 1896 della monografia su Hobbes e la seconda del 1912, crescano in maniera considerevole proprio le parti dedicate alla filosofia politica hobbesiana e venga in particolare inserito un capitolo specifico sulla *Sittenlehre* e il *Naturrecht*. Come più volte ribadirà nei contesti più disparati, Tönnies considera Hobbes il pensatore politico che con maggiore pregnanza e incisività ha compreso e trasmesso i caratteri fondamentali della moderna società, ma in questa convinzione egli non è solo perché anche nella giurisprudenza – certamente la scienza dominante dell'Ottocento tedesco – si faceva strada un'attenzione nuova nei confronti del paradigma contrattuale in generale e di quello hobbesiano in particolare[102].

La riscoperta tönniesiana di Hobbes si situa all'interno non solo di una complessiva rinascita di studi hobbesiani, ma anche e soprattutto di un dibattito politico che attraverso Hobbes esprime posizioni diverse nei confronti dello Stato e della sua crisi. Proprio per questo l'interesse nei confronti di Hobbes all'interno della giurisprudenza può essere esemplarmente polarizzato intorno alle figure di Otto Gierke e Georg Jellinek. Il primo tutto teso a cercare una mediazione tra scuola storica e *Genossenschaftsrecht*, il secondo alla ricerca di una soluzione che tenga conto del fatto che «in virtù del suo elemento umano, lo Stato è un fenomeno sociale di masse e perciò presuppone una moltitudine di uomini, nella quale si contengono tutte le differenze naturali esistenti tra gli uomini»[103]. Gierke condivide solo in parte il tono della polemica antigiusnaturalistica della Scuola storica, nel timore che questa possa risolversi in un irrigidimento del diritto all'interno del sistema[104]. Ciò che attrae Gier-

102 Basti pensare all'affermazione di JELLINEK 1905, p. 287: «... l'intera storia degli ultimi quattro secoli, con tutte le sue vicissitudini, conferma continuamente la proposizione di Hobbes, secondo cui lo Stato è il grande Leviatano che ha divorato ogni originario diritto di dominio dei soggetti in esso compresi».

103 JELLINEK 1900, p. 75 (trad. it., p. 175).

104 Criticando proprio la Scuola storica, GIERKE 1883, p. 10, scrive: «Senza questa autonomia del sentimento del diritto nei confronti del diritto non

ke verso il diritto naturale moderno, oltre all'innegabile, storica azione di influenza da esso esercitata sul diritto germanico delle consociazioni, è il fatto che esso rappresenta, e ha storicamente rappresentato, il polo opposto del positivismo giuridico dominante in Germania a partire dagli anni della fondazione del *Reich*. Ma Gierke non prende partito all'interno di questa contrapposizione, puntando piuttosto ad attraversarla alla ricerca di un fondamento diverso dell'organizzazione giuridica e politica. Mentre il positivismo giuridico si presenta infatti come «falso realismo», il *Naturrecht* è comunque un «falso idealismo» che separa completamente dall'esperienza storica la ragione come unica fonte legittima del diritto.

La prima obiezione di Gierke al diritto naturale è eminentemente storica; infatti anche l'eternità che esso pretende per la propria idea di ragione si dimostra essere solamente un prodotto storico determinato e il diritto positivo finisce per essere la sola espressione comprensibile del diritto naturale, come d'altronde si è visto essere ancora vero tanto per Dilthey quanto per Tönnies. E quella storia porta in sé l'impronta determinante di un diritto straniero e dotto quale il diritto romano, che si è occupato di cancellare le tracce del diritto popolare e nazionale germanico. Accanto a questa frattura – tutt'altro che irrilevante per la comprensione generale del suo discorso – Gierke ne focalizza una seconda, sottolineando come il diritto naturale sia stato lo strumento per registrare e portare a termine la distruzione di tutti i vincoli che nel medioevo legavano assieme il diritto e le istituzioni. L'avvento del diritto naturale moderno corrisponde dunque a un mutamento completo dei modelli associativi esistenti, al punto che a esso deve essere imputata la dissoluzione della «visione medievale dell'essenza delle associazioni umane». Il diritto naturale rianima le sue radici medievali e le trasforma in un sistema unitario che, opponendosi alle dottrine dei canonisti e dei civilisti pretende

ci sarebbe alcun progresso della storia del diritto»; ma per un confronto più approfondito cfr. anche GIERKE 1903; un'adeguata valutazione della posizione gierkiana è data da FIORAVANTI 1979, p. 367.

non solo uno spazio teorico, ma anche un'applicazione pratica, in quanto esso «era radicale nella sua essenza più intima». Nasce dunque qui la *Staatslehre* che accompagna le «aspirazioni e le lotte politiche, dalle quali nacque lo Stato moderno»[105]. Il diritto naturale ha dunque liberato lo Stato, pretendendo allo stesso tempo di mantenere l'autonomia del diritto. Esso «raggiunse questo doppio scopo, sacrificando al potere sovrano il diritto positivo in quanto mezzo liberamente disponibile per gli scopi del bene comune e ponendo al contrario il diritto naturale prima e oltre tutti i poteri statali»[106].

Jellinek al contrario prende le mosse dalla restaurazione della *Staatslehre*, dando a essa quei fondamenti scientifici che indussero Max Weber a vedere in lui il fondatore di una nuova politica scientifica[107]. Ma, nel momento in cui essa «ascrive allo Stato il diritto formale di determinare a sua discrezione i limiti della sua attività, così che per principio nulla di ciò che appartiene alla comune vita umana sia sottratto alla sua potenza regolatrice», la dottrina dello Stato accetta come proprio presupposto quella posizione hobbesiana che per Tönnies è anche un teorema sociologico.

«In che modo dunque quel teorema hobbesiano è un teorema sociologico? In quanto questa costruzione del Leviatano, del mostro di volontà costruito nel cielo dell'idea, pretende una validità generale e necessaria e dunque astrattamente scientifica. Se la giurisprudenza come dottrina del diritto generale dello Stato pretende la stessa validità, allora essa è proprio una dottrina sociologica e non è certamente casuale che ultimamente il diritto generale dello Stato definisca se stesso più volentieri come d o t t r i n a generale dello Stato: la d o t t r i n a dello Stato è una parte essenziale della dottrina generale delle entità sociali»[108].

105 GIERKE 1912, pp. 276-277.

106 GIERKE 1883, p. 26.

107 Cfr. HÜBINGER 1988, pp. 458-59. Sulla preminenza della giurisprudenza nelle scienze politiche tedesche di questo periodo EMERSON 1928, p. IX.

108 TÖNNIES 1923c, pp. 349-350.

Ed è proprio sulla posizione determinata assegnata alla volontà che si gioca tutta la differenza tra la sociologia e la dottrina dello Stato da una parte e l'idea gierkiana del diritto dall'altra, perché la volontà funziona come mediazione dell'unità di Stato e individuo che caratterizza il diritto naturale moderno. Come si vedrà, affrontando il concetto tönniesiano di volontà arbitraria, proprio in relazione al rapporto tra volontà e associazione sono individuabili tanto l'apporto più rilevante che Gierke offre alle tematiche tönniesiane, quanto il rovesciamento radicale che Tönnies opera della ricostruzione storica gierkiana, utilizzando i concetti che definiscono per Gierke il momento più alto della consociazione, per determinare la razionalità propria del mondo statale e societario.

Per Gierke l'unità pretesa dal diritto naturale si rivolge contro il diritto delle consociazioni e impone un nuovo modo di considerare il sociale. «Lo Stato sovrano e l'individuo sovrano si coalizzarono contro la corporazione»[109] e questa alleanza ha prodotto un livellamento che ha finito per opporre uno Stato giuridicamente onnipotente a una massa di individui uguali, ma privati di ogni possibilità di produrre diritto all'interno delle consociazioni così come era previsto dalla ricostruzione gierkiana del diritto germanico. In altri termini gli elementi romanistici contenuti nel diritto naturale hanno spezzato quella che era per Gierke l'originaria organicità del sociale per ridurlo o a un problema di diritto privato oppure a una sfera di normatività diverse che possono persino giungere a opporsi a quella statale[110].

Sono proprio gli elementi valorizzati dalla tradizione del diritto naturale pragmatico che Gierke non può assumere all'interno del suo discorso, primo fra tutti il ruolo centrale riconosciuto alla volontà. Dove Jellinek riconosce che lo Stato consiste «in *rapporti di volontà* di una pluralità di uomini»[111] – e anche per questo Tönnies può considerarlo

[109] GIERKE 1883, p. 28.

[110] GIERKE 1883, p 30.

[111] JELLINEK 1900, p. 155 (trad. it., pp. 363-364).

vicino alla sua sociologia – Gierke sostiene che in questo modo verrebbe indicata per il diritto una fonte collocata sullo stesso piano dei soggetti che deve regolare e a essi omogenea: una volontà dovrebbe regolare altre volontà, proprio come accade in quello Stato moderno che pretende di fare valere la propria volontà di fronte alle volontà individuali. Dove Jellinek riconosce che con il contrattualismo medievale «non il *populus*, ma il *rex* sorge mediante il contratto» e quindi esso è «prevalentemente *una dottrina del contratto di soggezione*, il quale crea la costituzione dello Stato, ma non lo Stato stesso»[112], Gierke oppone la propria critica all'unico patto hobbesiano tra ogni uomo e tutti gli altri per conferire la sovranità a un monarca o a un'assemblea. Con esso infatti viene data dignità teorica alla dissoluzione dell'unità organica del popolo «in una mera massa di singoli», ponendola spersonalizzata come «collettività dei dominati» di fronte al potere. Grazie a questa formulazione Hobbes raggiunge certamente una nuova espressione unitaria dell'insieme statale, potendo tuttavia allo stesso tempo «respingere l'assunzione nella democrazia di una personalità del popolo diversa dalla persona collettiva dominante»[113]. A questa ragione totalmente interna allo sviluppo storico del giusnaturalismo pragmatico, Gierke ne oppone un'altra che deve determinarlo dall'esterno, dalla stessa posizione in cui si colloca l'idea di diritto nei confronti del diritto positivo.

[112] JELLINEK 1900, p. 181 (trad. it., pp. 406-407). JELLINEK 1891 considera Hobbes all'origine del percorso della statualità moderna, pur vedendo in lui il padre dell'assolutismo monarchico; sostiene quindi che «il re onnipotente è divenuto l'antesignano del popolo onnipotente e Thomas Hobbes ha trovato in J.J. Rousseau il suo massimo allievo, quello che ha superato il maestro» (p. 13). Per Jellinek «il 1789 non fu l'anno di nascita della società moderna, ma quello in cui essa si dichiarò maggiorenne» (p. 20).

[113] GIERKE 1912, p. 282, nota 42. Proprio per criticare la possibilità di uno sdoppiamento del dominio, anche solo per garantire una presenza politicamente autonoma del popolo, Hobbes «utilizzò la contraddizione, che nella democrazia il popolo avrebbe dovuto essere sopra il popolo, per confutare ogni collettività popolare diversa dal sovrano sia che essa fosse originaria, sia che fosse duratura», GIERKE 1912, p. 290 nota 43. Sul concetto gierkiano di popolo cfr. RICCIARDI 1990, pp. 321-26.

«Se una norma esteriore obbligatoria deve valere non soltanto per questa o quella volontà, ma per la volontà in sé, essa non può risiedere che in una facoltà spirituale autonoma rispetto alla volontà. Tale facoltà è la ragione. Perciò il diritto non consiste nella volontà collettiva che qualcosa debba essere, bensì nella convinzione collettiva che qualcosa è».

La ragione, di cui il diritto è di fatto l'unica espressione positiva, si presenta come eterogenea rispetto alla volontà che la impone anche coattivamente perché, secondo Gierke, «quando la volontà collettiva comanda che ciò che è diritto venga osservato, essa non crea il diritto ma lo garantisce»[114]. Questo è probabilmente anche il punto di massima distanza tra l'argomentazione prettamente giuridica di Gierke e la considerazione sociologica del rapporto tra diritto e potenza. Infatti, se il diritto è comunque sempre presente e il contrasto tra diritto e forza è sentito «come un'imperfezione» che deve essere sanata, risulta sempre più difficile comprendere perché la volontà collettiva dovrebbe far valere coattivamente un diritto contro altri diritti. In definitiva la critica di Gierke a Hobbes è riconducibile alla convinzione che la sua impostazione 'istituzionalizzi' lo stato di natura, facendone una condizione permanente di divisione, registrata fino in fondo nella costruzione politica[115]. Ciò spiega come sia possibile che Tönnies riconosca ripetutamente a Gierke il merito di avere ricostruito storicamente la storia del diritto tedesco, come pure quella del moderno giusnaturalismo, per poi doversi allontanare dalle conclusioni del giurista in modo evidente ed esplicito. La protesta di Gierke «contro questa insuperabile tendenza di ogni costruzione giuridica razionalizzata e legislativa» rivela solo la sua incapacità di comprendere il presente e ciò spiega anche perché «di fronte alle sue assicurazione che la consociazione sia un'entità vivente 'in sé e per sé' i giuristi pratici

114 GIERKE 1880, p. 319 (trad. it., pp. 240-241).

115 Che il rapporto Gierke-Hobbes sia ben più caratterizzato che non dalla semplice opposizione e dal rifiuto è ben dimostrato da MEZZADRA 1993a.

scuotano con ragione la testa»[116]. La radice del contrasto tra Tönnies e Gierke è tuttavia saldamente ancorata al terreno degli studi hobbesiani; infatti mentre per il secondo Hobbes «avrebbe tentato di spezzare il diritto naturale sul terreno e con lo strumentario del diritto naturale», per Tönnies il filosofo inglese è stato invece il primo a indicare un modo per uscire dallo stato di natura. «Il diritto naturale deve condurre via dal diritto originario che ognuno ha su tutte le cose, ovvero, il che è lo stesso, esso deve limitare la generale e uguale libertà originaria»[117]. Mentre per il giurista il paradigma hobbesiano interrompe con rigore e violenza una realtà giuridico-politica consolidata, per il sociologo esso contiene allo stesso tempo l'indicazione per uscire dallo stato di guerra che descrive. Si vedrà come questa diversità di posizioni avrà per Tönnies una ricaduta di straordinaria importanza negli anni venti, quando egli sarà una delle voci del dibattito sulla crisi dello Stato weimariano e della sua democrazia.

Quel riconoscimento non significa tuttavia un'accettazione generalizzata di tutti i presupposti del diritto naturale hobbesiano, come era già chiaramente emerso dal confronto con Rudolf von Jhering, considerato da Tönnies il vero e inconsapevole restauratore del diritto naturale in Germania. Già nel 1880 Tönnies matura un giudizio che resta immutato nel tempo e che viene continuamente reiterato ogni qualvolta egli affronta il discorso sul diritto naturale. Jhering sarà sempre per Tönnies l'esempio più chiaro della necessaria ripresa dei contenuti del *Naturrecht* esplicitati da Hobbes, ripresa alla quale manca oramai solo l'usuale 'costruzione' formale che le era tipica[118]. In Jhering diviene

116 TÖNNIES-HÖFFDING 1961, 14 ottobre 1888, p. 39.

117 TÖNNIES 1925e, p. 202.

118 TÖNNIES 1905-11, p. 192: «Piuttosto che sui fattori del diritto Jhering conta totalmente come Hobbes solo sul potere, l'egoismo, l'interesse beninteso: gli mancano solamente le costruzioni del diritto naturale». Per la lettura tönniesiana di Jhering rilevanti sono i quaderni ancora inediti, ma presenti nel suo *Nachlass*, nei quali si trova il primo riconoscimento dell'importanza della critica della linea Mohl-Gneist-Stein-Jhe-

manifesto l'accantonamento di ogni idea metagiuridica di giustizia e la realizzazione di quest'ultima viene affidata esclusivamente alla creazione di un diritto positivo che affermi come giusto il diritto che già emerge dalla struttura della società. La categoria fondamentale attorno alla quale avviene il rinnovamento jheringhiano del diritto naturale è quella di scopo, individuata come snodo attorno al quale si costituisce tanto l'agire dell'individuo quanto la sua composizione in una società. Il legame sociale, e quindi la continuità tra individuo e società, viene individuato da Jhering nell'egoismo che è di fatto il fondamento tanto degli scopi relativi all'autoaffermazione fisica, economica, quanto di quegli scopi altruistici, nei quali tuttavia ogni presunta destinazione etica dell'uomo si rivela essere solamente una tensione verso l'autoaffermazione.

Il singolo si trova inserito in una società che gli permette di operare secondo quello che è il suo impulso fondamentale, obbligandolo allo stesso tempo ad adeguare la ricerca del proprio massimo vantaggio con quello che è il massimo vantaggio per tutti, ovvero l'esistenza della società stessa. È quindi dalla società che emerge quell'istanza coattiva esterna che è lo Stato che proprio per questo in parte deve coincidere con la società stessa. «Ma soltanto in parte, cioè soltanto nella misura in cui lo scopo sociale, per la propria realizzazione, ha bisogno di una coazione esterna»[119]. Nello schema utilitaristico jheringhiano il traffico [*Verkehr*] è l'ambito dove, grazie alla mediazione decisiva del denaro, si risolvono i contrasti dei diversi scopi individuali, dove con maggiore evidenza si mostra il 'naturale' adeguamento reciproco di tutti gli scopi[120]. Ritorna anche l'immaginario mec-

ring per la costruzione dei concetti tönniesiani. In particolare nel quaderno Cb 54.41:17a, pp. 13-14 emerge il rifiuto di un concetto di società che figuri come beneficiario universale della produzione sociale, come pure della confusione jheringhiana tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Sul confronto giovanile con Jhering cfr. ora TÖNNIES S. 1987.

119 JHERING 1884, p. 76.

120 «Al mondo non vi è miracolo maggiore di quella disciplina e governo della volontà umana, alla cui realizzazione su vastissima scala diamo il

canicistico per descrivere il funzionamento di volontà equiparate a ingranaggi, così come esso ritorna nel momento in cui Jhering deve descrivere la coercizione, quella seconda «molla» dell'ordinamento sociale che assieme alla ricompensa consente la disciplina della società. Il discorso sulla coercizione è immediatamente discorso sul diritto e, proprio su questo terreno, pur criticando il giusnaturalismo che ha pensato un diritto anteriore allo Stato, Jhering riconosce che «un merito dei giusnaturalisti è appunto il non essersi fermati al dato della semplice esistenza del diritto e dello Stato, ma l'essersi posti il quesito sulle origini di entrambi»[121].

Ma porsi quel problema significa mettere a tema il rapporto tra quell'intreccio di violenza e potere che è la *Gewalt* e la pace, ovvero pensare come sia possibile porre sotto controllo quella che viene riconosciuta come prima caratteristica dell'individuo stesso, perché «egli è il *primum*; in lui si trova quindi il nucleo originario del diritto, inteso come forza [*Gewalt*] giusta»[122]. La ricerca della pace da parte di Jhering avviene secondo i criteri più classici del giusnaturalismo hobbesiano, mostrando così l'esattezza dell'interpretazione tönniesiana. La pace è possibile esclusivamente grazie alla creazione di un diritto prodotto da un accordo contrattuale. «Il trattato di pace (*pacisci* significa accordarsi e deriva da *pax*). Nella pace è insito il riconoscimento della libertà personale dell'avversario: con lo schiavo, infatti, non si conclude alcun contratto»[123]. E non si può dimenticare come nel *Leviatano* Hobbes avesse distinto i servi dagli schiavi, per introdurre il discorso sulla possibilità di quel dominio

nome di società. All'insieme degli impulsi e delle forze che compiono questa opera do il nome di meccanismo sociale», JHERING 1884, p. 80. D'altro canto il neoutilitarismo di Jhering era già evidente ai suoi contemporanei come dimostra SOMMER 1884-85, che analizza anche il secondo volume dell'opera jheringhiana che sarà di grande importanza per la trattazione tönniesiana del costume.

121 JHERING 1884, p. 176.

122 JHERING 1884, p. 212.

123 JHERING 1884, p. 180

legittimo paterno o dispotico mediante il quale la forza del singolo si limita, riconoscendo il diritto come forma generale e vincolante della pace e che, come ora si vedrà, sarà uno degli snodi più presenti alla critica tönniesiana.

Grazie all'egoismo, la forza e la norma vengono ridotte a unità attraverso due percorsi paritetici e ancora una volta tipicamente hobbesiani: con il primo «la norma si trasforma in forza», con il secondo «la forza si trasforma in norma». Il primo modo, che Jhering chiama autoregolazione della società, avviene grazie al fatto che la «norma è posta in essere dall'interesse che tutti hanno alla creazione dell'ordine» e la sua forma privata è la società, quella pubblica la repubblica. Nel secondo caso «la forza è il *primum* cui segue la norma; il diritto scaturisce dalla forza del più potente, che nel proprio interesse si autolimita per mezzo della norma». In questo caso si deve considerare «il diritto come politica della forza», perché quest'ultima non può mai essere totalmente cancellata da questa 'sovranità per acquisizione'[124]. È proprio su questo terreno che Tönnies opera la prima cesura rispetto alla tradizione del diritto naturale che lui stesso ricostruisce. Infatti già nei suoi primi saggi su Hobbes pubblicati tra il 1879 e il 1881, dunque nello stesso periodo in cui avviene il confronto con Jhering, egli mette in dubbio il rigore logico della teorizzazione della 'sovranità per acquisizione', sostenendo che in questo modo non viene raggiunto quel *politischer Zustand* che, nonostante questa denominazione, corrisponde in realtà alla ridefinizione sociologica del rapporto politico che si è visto essere il punto d'arrivo della sociologia di Tönnies. L'interpretazione tönniesiana dell'opera di Hobbes è complessivamente improntata alla convinzione che in essa sia riscontrabile uno sviluppo interno che porta l'edizione inglese del *Leviathan* a essere l'apice di tutta la sua prestazione teori-

124 «La forza non si ritira, quindi, per far posto al diritto, ma conserva immutata la sua posizione, aggiungendovi soltanto il diritto come elemento accessorio: diviene così la forza giusta. Questo rapporto è l'opposto di quello odierno, detto signoria del diritto, in cui la forza costituisce l'elemento accessorio del diritto», JHERING 1884, pp. 183-184.

ca[125]. Solo nel *Leviathan* giunge a compimento il percorso che dimostra «come il carattere astrattamente razionale della teoria si è completato nella coscienza propria del suo creatore»; solo nel *Leviathan* si è di fronte a una concezione del contratto di ognuno con tutti gli altri che «non crea lo Stato, ma lo fonda»[126]. E in questo starebbe anche la differenza specifica tra questo testo e gli altri, non solamente quelli hobbesiani, ma più in generale tutti quelli ascrivibili alla tradizione del diritto naturale; e si vedrà quale importanza avrà questa interpretazione sull'analisi politica di Tönnies nell'epoca weimariana. Ciò significa comunque che le considerazioni sulla natura umana e sul diritto naturale vengono totalmente comprese all'interno della politicità che il testo esprime e che si mostrerebbe, ancora una volta, quando tratta delle forme di Stato. Tönnies è certamente consapevole della forte tensione interpretativa che percorre la sua lettura di Hobbes e proprio per questo separa l'intenzione di Hobbes dal risultato della sua opera. Lo scopo sarebbe stato il sostenere il partito monarchico dei suoi nobili protettori, ma il problema di garantire l'uscita definitiva dallo stato di natura, ovvero di fondare artificialmente uno Stato che abbia una «vita artificiosamente eterna», impone, sempre nel *Leviathan*, di abbandonare le affermazioni sulla superiorità anche solo relativa della monarchia rispetto alle altre forme di Stato. A partire da questo presupposto Tönnies sottopone a una costante e severa critica tutti i riferimenti presenti in Hobbes che non siano a uno Stato costituito esclusivamente grazie alla libera e reciproca pattuizione. Sotto questa critica cadono quindi sia gli esempi pre-

125 «Il Leviatano latino è solo una traduzione qui e là abbreviata di quello inglese, dalla quale sono tolte alcune punte troppo acute. (Ciò è spiegabile con il fatto che lo scopo originario era stato di fondare la sottomissione della r i v o l u z i o n e sotto lo Stato! La traduzione latina apparve al contrario nel periodo aureo della r e s t a u r a z i o n e)», TÖNNIES 1925e, p. 306. Criticando Tönnies, PASQUINO 1994, p. 17 considera il *Leviatano* latino del 1668 come «l'ultimo stadio» della riflessione di Hobbes, sottolineando gli aspetti di legalizzazione immediata del discorso politico che in esso emergono.

126 TÖNNIES 1925e, rispettivamente pp. 244 e 266.

senti ancora nel *De cive* di un passaggio in qualche modo storico alla costituzione statale, sia la persistenza di uno Stato diverso da quello per istituzione. Ma ancora più rilevante è che grazie a questa sistemazione viene aperta la strada non solo a una linea interpretativa che vede Hobbes come anticipatore dello Stato costituzionale di diritto[127], quanto anche all'identificazione delle caratteristiche di un *Commonwealth* – in tedesco *Gemeinwesen* – inteso come condizione di diritto che, grazie anche alla decisiva inserzione di alcuni argomenti spinoziani, si sporge totalmente sull'orizzonte di una comprensione radicalmente democratica del rapporto politico.

Tönnies richiama la perfetta equivalenza che, dal punto di vista hobbesianamente decisivo dei doveri dei sudditi, producono sia lo Stato per istituzione sia quello Stato per acquisizione che, secondo lo stesso Hobbes, sembra nascere «dalla forza naturale, come quando un uomo fa sì che i suoi figli si sottomettano con i loro figli al suo governo»[128]. Secondo l'intenzione espressa da Hobbes i due tipi di Stato differiscono solo per la loro origine ma, secondo Tönnies, in questo modo viene contraddetta la logica complessiva dell'argomentazione, non venendo rispettate le qualità fondamentali di quel *politischer Zustand* che dovrebbe essere la situazione all'interno della quale ha luogo il superamento reale dello stato di natura. Caratteristica della condizione

[127] Questo è in definitiva il 'risultato' assimilato dell'interpretazione tönniesiana di Hobbes che funziona anche da scenario per altre celebri interpretazioni come per esempio quella di Leo Strauss; cfr. a questo proposito PICCININI 1988. Sull'interpretazione tönniesiana di Hobbes, in particolare sul rapporto con la lezione gierkiana, cfr. anche FERRARESI 1994, che tuttavia sottolinea soprattutto gli elementi di continuità che portano alla valorizzazione specifica del concetto di comunità.

[128] HOBBES, *Leviatano*, p. 168. Sembra peraltro esservi uno scarto tra questo passo hobbesiano e l'effettiva trattazione della sovranità per acquisizione, dove a essere posta in primo piano non è tanto la forza derivante dalla generazione, quanto piuttosto il consenso dei figli al dominio paterno. La valorizzazione esclusiva del dominio derivante dalla generazione mal si concilierebbe con il rifiuto hobbesiano del patriarcalismo politico, un rifiuto che, come si vedrà parlando della comunità, riceve un'adesione decisa anche da parte di Tönnies.

politica è che «i fondatori del *Gemeinwesen* rinuncino al loro giudizio, come le parti di fronte a un arbitro; si obblighino reciprocamente attraverso contratti, ma che i contratti vengano rispettati, deve essere deciso solo dal sovrano; questi n o n è contraente, egli non si è obbligato a nulla»[129]. La sua potenza è in altri termini differente e per questo superiore a quella di tutti gli altri individui che diversamente da lui si obbligano proprio a vedere limitata esternamente la loro potenza. In un patto tra soggetti che per timore vogliono vedere risparmiata la propria vita ed essere protetti e un sovrano che direttamente si obbliga a farlo, quest'ultimo sarebbe tuttavia anche il giudice dell'aderenza del proprio comportamento al patto stipulato, dato che è impensabile istituire un terzo che lo giudichi, perché questi sarebbe il sovrano reale. Limitandosi per necessità alle figure che intervengono nel patto, l'unico giudice potrebbe essere la figura più debole che vi partecipa, ma questo è evidentemente impossibile; la conseguenza è che non si crea in alcun modo un *politischer Zustand.*

Si tratta evidentemente del tentativo tönniesiano di eliminare la figura del suddito dall'universo costitutivo dello Stato. Si tratta innanzi tutto del suddito che è tale per il suo rapporto con un monarca, come risulterà chiaramente dall'analisi degli interventi tönniesiani sulla politica guglielmina; ma si tratta anche della critica alla declinazione tipicamente steiniana del 'giusnaturalismo' di Jhering che vede nel monarca l'apice del meccanismo amministrativo, proprio per il massimo di estraneità che questi incarna rispetto ai movimenti della società. L'insistenza di Tönnies sul carattere razionale della costituzione, se da una parte implica l'affermazione dell'uguaglianza di tutti i soggetti che idealmente intervengono nella fondazione statale, dall'altra impone il loro essere considerati anche in seguito come uguali, perché altrimenti verrebbe ridotta all'inefficacia la ragione in quanto momento costitutivo di una condizione ulteriore rispetto al *Gewaltverhältnis* che caratterizza la politica. Lo Stato per

129 TÖNNIES 1879-81, p. 224.

acquisizione è quindi una condizione politica solo dal punto di vista formale, alla quale è anche da subito negata la possibilità di resistere a eventuali mutamenti interni.

«Quindi a non funzionare è proprio l'idea principale: quell'origine naturale non è solo diversa da quella che la teoria dovrebbe porre a fondamento, ma anche carente e rovesciata; quella collettività [*Gemeinwesen*] apparente consiste in realtà di meri rapporti di potenza che poggiano sulla paura unilaterale o reciproca, dunque a ogni spostamento di questi unici sostegni effettivi sarebbe esposta al cambiamento e alla distruzione»[130].

Vi è qui la radice dell'assunzione nel lessico tönniesiano del concetto hobbesiano di *commonwealth* come qualcosa di differente anche dallo Stato nella sua manifestazione empirica. Tönnies anzi farà risalire la distinzione allo stesso Hobbes, sostenendo che nel *De cive* l'autore non indica con lo stesso nome entrambi i tipi di Stato[131]. Solo lo Stato per istituzione può dunque essere un *commonwealth*, un *Gemeinwesen*. E questo è il termine ultimo della tipologia concettuale tönniesiana che, dopo il passaggio dalla comunità alla società, giunge a ipotizzare una forma di superamento dei rapporti societari in una struttura nella quale vengano anche trascesi i rapporti tra individui come mera manifestazione della *Macht*. Si vedrà come nella riflessione ulteriore questo tema ritornerà, assumendo sempre maggiore importanza e autonomia dalla stessa interpretazione di Hobbes.

A dover essere sottolineata fin da ora è la centralità che fino dai primi scritti Tönnies assegna alla distinzione hobbesiana tra naturale e artificiale. È sempre nel *Leviathan* che essa raggiunge il proprio culmine grazie alla nuova impostazione che in esso viene data al problema della guerra, mettendo

130 TÖNNIES 1879-81, p. 225. Posizione ribadita altrettanto esplicitamente da TÖNNIES 1905-11, pp. 187-188.

131 «Nel *De cive* entrambi i tipi vengono chiamati *civitas*, ma il traduttore inglese (è stato tramandato che sia stato l'autore stesso, certo è che egli vi abbia messo mano) usa a questo riguardo in un luogo '*city*' (5.12), nell'altro (8.1) '*gouvernment*'. Egli rifugge dunque dall'applicare il nome *commonwealth* a entrambi i tipi», TÖNNIES 1926d, p. 34.

cioè in evidenza una concezione del tempo che valorizza a pieno la sua artificialità. La considerazione del tempo in relazione alla guerra impedisce che il problema dello stato di natura possa avere semplicemente una localizzazione e che quindi il suo superamento possa essere semplicemente pensato nei termini di un passaggio lineare da una condizione a un'altra. Il tempo che succede a quello della guerra deve essere totalmente diverso da ogni precedente, perché fondato sull'atto di volontà di un uomo che decide di dominare le passioni che avevano istituito il tempo della guerra. Questa peraltro è l'interpretazione ultima che Tönnies dà dell'*Etica* spinoziana, del suo approdo, del compito che essa assolve:

«all'uomo della realtà abituale che si è abbandonato alle passioni o che si lascia guidare da una conoscenza confusa contrapporre un uomo ideale che vive sotto la guida della ragione, che è attivo invece che tormentato, libero invece che schiavo, saggio invece che ignaro»[132].

Spinoza, il diritto naturale, ma anche Hobbes 'depurato' dallo hobbismo, quindi visto come inventore di un meccanismo che può instaurare la democrazia, sono le basi per la critica a Jhering in merito al fondamento stesso del diritto naturale, perché non si tratta solamente di una critica rivolta al giurista contemporaneo, ma allo stesso Hobbes e quindi al paradigma giusnaturalista e al presupposto del suo concetto di società. In definitiva lo hobbismo di cui Jhering è solo l'ultima incarnazione, per produrre la società, deve mettere totalmente a frutto l'egoismo, essendo così costretto a trasformare lo *jus in omnia* in *lex,* perché questa trasformazione è la sua sola condizione di possibilità, e ciò è reso possibile dal concetto di arbitrio che Jhering utilizza. L'arbitrio si presenta nel comportamento degli individui societari come comportamento comunque normato e non come disponibilità assoluta sugli oggetti e sulle persone; esso presuppone un potere che lo limiti[133]. In questa con-

132 TÖNNIES 1883, p. 282.

133 «Dal punto di vista etimologico, l'arbitrio [*Willkür*] è la volontà che

cettualizzazione jheringhiana Tönnies trova la possibilità di trasformare la ricostruzione e valorizzazione storica del diritto arbitrario delle gilde in concetto adeguato a descrivere la volontà dell'uomo societario. Al contrario, tanto Gierke quanto la Scuola storica del diritto, non solo negavano «l'arbitrio dello Stato», pretendendo che il diritto privato fosse un prodotto organico della storia del popolo ma, proprio per questa centralità assegnata all'organico, vedevano «nello Stato e nel suo arbitrio una potenza agente in modo prevalentemente meccanico»[134].

L'arbitrio descrive anche le motivazioni delle possibili scelte degli individui della società tönniesiana, in quanto volontà di potenza che si trova tuttavia e necessariamente limitata dall'assetto generale in cui viene prodotta. Se dal punto di vista descrittivo i risultati dell'indagine jheringhiana penetrano in profondità nell'opera tönniesiana, non altrettanto avviene per il suo presupposto, soprattutto per quanto riguarda quell'antefatto della società che finisce per essere l'egoismo. Esso è un residuo naturalistico all'interno di una costruzione che dovrebbe valere in forza della propria artificialità; ciò non vale solo in astratto sul piano della costruzione formale, ma anche assai concretamente quando si tratta di esercitare la coercizione e di decidere il fondamento dei diritti degli individui. Qui il discorso deve necessariamente investire l'intero paradigma e ritornare quindi a Hobbes, perché è con il filosofo inglese che si annuncia l'idea che la possibilità di punire le infrazioni alla legge positiva sia dovuta al fatto che il sovrano persiste in uno stato di natura al quale tutti i cittadini hanno rinunciato, abbandonando la pretesa/diritto di punire gli altri. Si tratta, secondo Tön-

sceglie da sé il proprio contenuto (*kürt*, da *Kur* o *Kür*, eleggere, scegliere), cioè la libertà di scelta della volontà. Ma, perché vi sia arbitrio, è necessario che, oltre alla volontà, esista una legge. Il potere di una volontà non sovrastato da alcuna legge non è un arbitrio, ma semplice potere; questo potere della volontà diviene arbitrio soltanto quando gli si affianca un potere», JHERING 1884, p. 258.

[134] TÖNNIES 1894a, pp. 106 e 108. Ma sul rovesciamento operato da Tönnies del concetto gierkiano di diritto arbitrario si ritornerà nel prossimo capitolo.

nies, di un'altra incongruenza logica, dal momento che nello stato di natura il rappresentante «nella sua essenza politica» non esisteva e quindi non può perseverare in una condizione che gli è sconosciuta. E se questo vale per il rappresentante, vale anche necessariamente per lo Stato e per i diritti che a partire dalla rivoluzione francese vengono considerati come inalienabili, garantiti da qualcosa che dovrebbe valere prima dell'istituzione dello Stato medesimo. Ancora una volta è attraverso il riferimento al diritto penale che si manifesta un altro aspetto della concezione tönniesiana del diritto naturale. Infatti, egli sostiene, il diritto a punire non può essere fondato sull'esistenza di un sovrano estraneo al patto, ma può essere esclusivamente riferito all'infrazione alla volontà originariamente espressa di cercare la pace come primo impegno razionale. Chi contravviene alla legge non compie solo un atto di inimicizia contro la collettività politicamente unita, ma mette anche in discussione la propria qualità di cittadino che è il suo primo diritto fondamentale. È quindi un errore considerare «l'inalienabilità come una qualità essenziale dei diritti dell'uomo»[135], perché ciò contraddice l'idea stessa del diritto naturale, dal momento che esso si fonda proprio sulla rinuncia ad alcuni diritti per garantirsi il pieno godimento di altri.

Vi è che i diritti che vengono poi considerati come fondamentali sono proprio quelli che si rinuncia a difendere, in particolare il diritto alla difesa dell'incolumità fisica e al frutto del proprio lavoro, ma in questo modo a essere considerato come fondamentale e intoccabile è ciò che rimane della propria iniziale sfera di volontà e di potenza. Ancora una volta si è di fronte a un residuo naturalistico che grazie alla volontà pretende di trasformare il mero rapporto di

[135] TÖNNIES 1905-11, p. 189. Il rapporto di Tönnies con il darwinismo sociale viene puntualizzato in 1905c. Si vedrà in seguito come anche l'interpretazione tönniesiana dello hobbesiano diritto a punire verrà radicalmente modificata dalla piena valorizzazione del concetto di rappresentazione come punto di approdo dell'intera costruzione hobbesiana. Sulla pluriennale polemica tönniesiana con il darwinismo sociale cfr. comunque BICKEL 1991, pp. 175-203.

potere in diritto. E in questo lo hobbismo trova la sua declinazione ultima nella filosofia che, derivando dalla volgarizzazione del darwinismo, considera il rapporto giuridico come frutto di adattamento reciproco tra le forze naturali dei singoli, finendo in questo modo per approdare a esiti eugenetici e razzistici. Il problema della filosofia dell'adattamento è che considera il momento iniziale di un rapporto giuridico – il rapporto di potere e violenza [*Gewaltverhältnis*] – come il rapporto stesso nella sua forma definitiva. Al contrario porre la volontà espressa al centro del rapporto significa spostare il discorso sul piano che rende impossibile equiparare l'adattamento umano a quello che può comunque esistere anche tra l'uomo e la bestia, dove «un rapporto giuridico non è proprio possibile, perché non è pensabile come qualcosa di simile a un contratto». Al centro della critica viene quindi posta l'assunzione di un fondamento antropologico che continua a determinare la politica, anche quando quest'ultima dovrebbe essere il modo escogitato per allontanarsene. Riemerge così la convinzione di Tönnies del fatto che il tema centrale del diritto naturale persista anche all'interno del positivismo jheringhiano così come nel darwinismo sociale.

«Tutti costoro presuppongono come generali e necessarie sfere di volontà completamente separate e divise. Io affermo al contrario: c'è un'unità originaria ed essenziale tra uomo e uomo che, quando ci si trova nella situazione di vicinanza più prossima, l'istinto permette di riconoscere, così come la ragione più altamente sviluppata quando ci si trova a una distanza infinita; essa è tuttavia sempre presente e si fa notare grazie alla ragione in tutti gli stadi del suo sviluppo»[136].

Si tratta in primo luogo di una critica costantemente esercitata da questa convinzione nei confronti del diritto naturale in quanto paradigma politico della modernità. E Tönnies non intende opporre due diverse specie di naturalismo, come non intende definire diversamente le caratteristiche dell'adattamento umano alle condizioni della vita in società. Egli

[136] TÖNNIES 1905-11, p. 192.

non oppone semplicemente il naturalismo della comunità a quello della società, ma rivendica piuttosto l'esistenza di quella comune natura che nella condizione attuale può essere solo riscoperta grazie a una scelta razionale. La ragione svolge qui il ruolo fondamentale, perché essa consente di raggiungere la soglia di un rapporto giuridico puro [*ein reines Rechtsverhältnis*] che, prendendo le mosse dall'espressione di una volontà intenzionata, rovesci il senso di qualsiasi filosofia naturalistica. L'*Anpassung*, l'adattamento di quella filosofia che si pone ora come ultima espressione inconsapevole di una certa concezione del diritto naturale, deve essere quindi trasformata in *Abpassung*, il che comporterebbe l'adeguamento della cosa al soggetto e non più il processo contrario, un modello di comunità umana in cui «i diritti e i doveri generali e indeterminati si sviluppano in particolari e determinati»[137]. E proprio la critica delle teorie naturalistiche della società, e al suo interno il confronto a distanza con Rudolf Stammler, fa emergere la specificazione di questo riferimento a una normatività che non è solo regolazione esteriore che definisce formalisticamente il sociale, ma anche presenza di quella che Tönnies, seguendo John Austin, chiama «la moralità positiva»[138]. Una moralità immanente dunque che, nonostante il ruolo fondamentale che Tönnies, come si vedrà, attribuisce alla convenzione, non si presenta immediatamente come normazione convenzionale, ma risulta, sebbene per lo più indistinta e confusa con il diritto, dalla volontà stessa degli individui, assumendo proprio per questo un carattere normativo non convenzionale. La rivendicazione di questa presenza etica è un altro segno della parziale rivolta contro lo hobbismo da parte di hobbesiani convinti quali furono appunto Austin e lo stesso Tönnies, anche se è probabilmente discutibile che per Austin il senso della moralità positiva fosse davvero quello che Tönnies le attribuisce e non piuttosto il residuo non normato statualmente che proprio per questo mostra

137 TÖNNIES 1905-11, p. 193.

138 TÖNNIES 1905-11, p. 195.

continuamente la necessità assoluta dell'azione dello Stato[139]. In ogni caso nell'accezione tönniesiana quel concetto dovrebbe servire a sanare la frattura tra morale e diritto che tutta la tradizione giusnaturalistica aveva al contrario posto come fondamento stesso della possibilità di pensare uno Stato razionale[140].

Ma proprio su questo terreno si annuncia con la massima chiarezza la continuità tra il discorso sociologico e la politica hobbesiana, perché questa affermazione di una moralità positiva, che si dovrebbe esprimere come prodromo di un'autonormazione del sociale, anche fuori dall'immediata regolazione statale, dal 1912 ricompare nella monografia su Hobbes, servendo appunto per criticare la frattura tra morale e diritto naturale che sta a fondamento della razionalità statale. All'interno di questa ridefinizione del rapporto tra interno ed esterno della regolazione sociale, emerge intanto una categoria che diventerà essenziale per il successivo sviluppo del discorso tönniesiano. Infatti, riprendendo l'usuale distinzione tra foro interno e foro esterno a proposito della possibilità di decidere su ciò che è bene e ciò che è male, Tönnies sostiene la maggiore adeguatezza del punto di vista della moralità, perché «il suo foro è la mera opinione, mentre con la rappresentazione del diritto è sempre collegata quella di una corte di giustizia»[141]. Come si vedrà, l'intera ricerca tönniesiana sull'opinione pubblica sarà dominata dal tentativo di rendere collettivo e generale questo carattere

139 Cfr. a questo riguardo RUMBLE 1985, pp. 83 e 85-86.

140 TÖNNIES 1925e, p. 204: «Manca in Hobbes, come nella maggior parte, sebbene non in tutti i suoi successori, il solo chiaro riconoscimento che nel senso del diritto, al di fuori del potere coattivo dello Stato, dunque del diritto penale, possono essere efficaci, anche se con minore forza, altre potenze della volontà collettiva che effettivamente sono efficaci tanto in concorrenza con quello, quanto al di fuori della sua sfera, all'interno e all'esterno dello Stato: esse lo sono obbligando o per lo meno inducendo, impedendo o per lo meno rendendo più difficile, in ogni caso servendo al mantenimento di un ordinamento dato e desiderato, sebbene in maniera meno compiuta di quanto accada attraverso la potenza di una volontà sovrana».

141 TÖNNIES 1925e, p. 166.

fondativo dell'opinione, reso possibile proprio dall'attestazione di una vicinanza 'naturale' tra le sfere di volontà. Detto questo, non si può tuttavia fare a meno di notare come il paradigma hobbesiano finisca per avere la meglio anche sulla ricerca di un fondamento per il diritto che non sia la volontà statale. E il punto importante è che questa supremazia del modello hobbesiano viene riconosciuta utilizzando i termini del dibattito sociologico e, grazie a essi, Tönnies torna ad Austin, questa volta con una chiara presa di distanza sul terreno della costruzione concettuale.

Il punto in cui il giurista inglese si allontana da Hobbes è infatti il modo di costruire la teoria. Austin considera le emergenze empiriche e dall'analisi di queste raggiunge esiti hobbesiani, essendo tuttavia costretto a riconoscere la presenza del diritto consuetudinario, per poi fare risaltare l'autonomia della società politica. Hobbes al contrario muove dalla sintesi e quindi dalle necessità di quest'ultima, riconoscendo a partire da essa l'eventuale legalità degli elementi parziali[142].

«In Austin al contrario i dati di fatto empirici stanno in primo piano; componendo, egli astrae da essi le caratteristiche essenziali che vi ha trovato. In Hobbes l'astrazione è costruttiva. Egli vuole costruire il tipo ideale e che questo sia allo stesso tempo un ideale è d'altro canto secondario, perché pertiene alla politica; in questo modo egli non si lascia trarre in inganno dall'esperienza»[143].

Vi è in questa frase l'eco del dibattito sociologico degli anni precedenti, ma soprattutto ricompare in essa quella distinzione tra naturale e ideale già sottolineata e che assume un'importanza fondamentale proprio in relazione alla formulazione del rapporto tra diritto e morale. Nonostante i

142 «Egli non scopre la sovranità come realtà, come causa del diritto vigente, bensì la pone come idea, come necessità concettuale, come antitesi al concetto di conflitto: qui molte volontà e il litigio generalizzato; là u n a volontà e pace attraverso questa volontà, attraverso la legge, di cui essa è la creatrice e l'amministratrice», TÖNNIES 1925e, p. 188.

143 TÖNNIES 1925e, p. 189. Si veda anche la celebre critica dell'obiezione della pratica in HOBBES, *Leviatano*, p. 203.

riferimenti alla morale originaria della comunità infatti, ciò che rende agibile una qualsiasi etica è la sua natura ideale; solo il suo essere un idealismo pratico le consente di non essere un «mero consiglio di certe direzioni della volontà generalmente umane», di avere invece un «valore, cioè un peso possibile per la determinazione dell'agire umano»[144]. È evidente che la frattura tra diritto e morale non è sanabile recuperando l'originaria morale della comunità, perché si è oramai costruita «un'altra morale» che, come il giusnaturalismo hobbesiano, ha un'impronta prioritariamente politica. Come verrà fatto valere contro Weber, l'onestà si configura come migliore politica, nel momento in cui viene intesa come «più conforme allo scopo», di modo che, per questa seconda morale, «le barriere essenziali del fare e del tralasciare consistono s o l o nell'ordinamento giuridico, non venendo sentite e pensate come vincolanti i n t e r i o r m e n t e»[145].

Vi è dunque una continuità tra gli studi hobbesiani e l'argomentazione sociologica, che si rivela come continuità di impostazione che produce tuttavia un effetto fondamentale proprio sul paradigma hobbesiano, impedendo che esso possa essere assunto come esclusivo rimedio politico, ovvero come paradigma che indica il modo per creare l'unità politica al di fuori di qualsiasi considerazione sulla struttura della società; lo stesso Hobbes per Tönnies non è solo un teorico della struttura interna del diritto naturale, ma anche colui che indica il modo per uscirne. La stessa curvatura etica delle dottrine e dell'impegno pratico tönniesiani è dominata da questo contrasto che è allo stesso tempo un superamento dell'originaria impostazione hobbesiana. Il confronto con Hobbes non è dunque il frutto dell'occasionale scelta tematica di uno studioso, quanto piuttosto della necessità di confrontarsi con il paradigma politico della modernità nella sua espressione più alta e cogente. Tönnies ha l'esatta percezione che a partire dalla rivoluzione francese il 'momento hob-

[144] TÖNNIES 1907-09, p. 898.

[145] TÖNNIES 1907-09, p. 65.

besiano'[146] si è affermato come soluzione per la prima, grande crisi dello Stato moderno. Egli condivide questa convinzione con gli studiosi inglesi di scuola benthamiana che, nella prima metà del secolo, avevano riscoperto Hobbes quale filosofo dell'età industriale e soprattutto quale portatore di una dottrina che «per quanto dispotica possa essere, è a ogni modo una dottrina livellatrice [*an equalizing doctrine*]». Come già i suoi referenti inglesi, Tönnies forza ulteriormente la dottrina hobbesiana, assegnandole un compito critico nei confronti della monarchia, che egli stesso riconosce essere stato estraneo all'intento dell'autore. Egli condivide in questo la posizione di quei *men of radical principles* i quali «concordano con Hobbes nella sua antipatia verso quegli interessi di classe che costituiscono le forze operanti della moderna monarchia pseudo-rappresentativa»[147]. Si tratta in ogni caso di un approdo che pone al suo centro la ragione e proprio per questo, perché esso si pone come esito storico del razionalismo occidentale, è da quest'ultimo che si deve ripartire per determinarne totalmente la portata.

146 Si veda per la sua precisa definizione JAUME 1986, in particolare pp. 127-133.

147 GROTE 1839, pp. 64 e 67. Sull'hobbesismo inglese ottocentesco cfr. BUCCHI 1984. È interessante notare che COMTE 1841, tomo V, pp. 571-72, dopo avere definito Hobbes il «padre della filosofia rivoluzionaria», che come filosofia negativa aveva distrutto l'eredità del medioevo, anticipando totalmente in questo modo il pensiero settecentesco che avrebbe prodotto la rivoluzione francese, faccia anch'egli riferimento «alla porzione più avanzata della scuola rivoluzionaria in Inghilterra» che stava tentando di riabilitare Hobbes, come tuttavia in Francia aveva già fatto Tracy. I richiami tönniesiani a queste correnti interpretative sono costanti, da TÖNNIES 1896a, pp. 219-220 fino a 1925e, pp. 269-270.

Capitolo secondo

La politica di Hobbes

1. *Razionalismo e individualismo*

Se il tratto caratterizzante della critica romantica al giusnaturalismo della rivoluzione francese era il rifiuto del razionalismo illuminista, Tönnies inizia i propri studi su Hobbes celebrandolo come sovvertitore della tradizione filosofica di matrice teologica e quindi come iniziatore, assieme a Spinoza, del razionalismo dei secoli XVII e XVIII. La cesura non coinciderebbe con Descartes, che mostra ancora residui del «modo di pensare aristotelico e scolastico», ma con la scienza hobbesiana degli accadimenti terreni, più vicina a quella di Galileo che a quella di Bacone, perché quest'ultimo non era ancora giunto alla comprensione della centralità delle matematiche. Spinoza vi aggiunge il riconoscimento del rapporto tra passione ed etica dell'azione, ma il pensiero di entrambi troverebbe il proprio limite nel disconoscimento della centralità del concetto di sviluppo[1]. Il rapporto tra razionalismo e sviluppo storico rimane una traccia costante e fondamentale di tutta l'opera tönniesiana, al punto da potere dire che, attorno alla comprensione del processo storico come processo di sviluppo di una razionalizzazione sempre più profonda e contraddittoria dei rapporti tra gli individui, Tönnies costruisce la propria idea di sociologia e

[1] TÖNNIES 1879-81, p. 239. La sottolineatura dell'autonomia di Hobbes nei confronti di Bacone avviene in aperta polemica con la più corrente e seguita interpretazione che ne faceva l'epigono e il traduttore dei concetti baconiani in ambito politico. Basti ricordare a questo riguardo la storiografia filosofica di FISCHER 1856, pp. 354-373, contro la quale Tönnies appunto esplicitamente si rivolge.

la propria lettura della storia della filosofia politica. Già nel 1894 Tönnies poteva dunque scrivere che «il processo societario è nella sua essenza una razionalizzazione ed è strettamente apparentato alla scienza»[2]. Come si è visto, è il diritto naturale moderno che si incarica di evidenziare le linee fondamentali di svolgimento di questo processo di razionalizzazione, essendo allo stesso tempo una forma di disciplinamento delle condotte di vita e un modello scientifico di riferimento.

Anche se Weber, indagando quell'aspetto oramai storicamente irrazionale della condotta di vita che aveva contraddittoriamente prodotto lo spirito capitalistico, muoverà dalla constatazione che il «'razionalismo' è un concetto storico che racchiude in sé un mondo di antitesi»[3], la preoccupata opera di definizione dello spettro concettuale ricoperto dal riferimento al razionalismo costituisce una parte rilevante di tutta l'attività di approfondimento dei concetti sociologici che caratterizza, pur in modi differenti e spesso difficilmente coniugabili, tutta la problematica della prima sociologia tedesca. È ancora lo stesso Weber a mettere in evidenza come, nonostante le fratture che il concetto di razionalismo oramai rivela, questo di fatto continui a essere l'orizzonte all'interno del quale si protrae, sebbene in forme sempre più instabili, il tentativo di dominare e dare forma al movimento della società capitalistica. Ciò si mostra nel modo

[2] TÖNNIES 1894a, p. 111. Anche in questo caso non si deve dimenticare che la ripresa del razionalismo ha radici soprattutto britanniche: si pensi a LECKY 1890 (ma la 1ª edizione è del 1865). Una ripresa che farà da sfondo al dibattito inglese di fine secolo sulla consunzione del rapporto tra liberalismo e democrazia; cfr. a questo proposito MAITLAND 1875.

[3] E così prosegue: «e noi dovremo precisamente indagare di quale spirito fosse figlia quella forma concreta di pensiero e di vita 'razionale' da cui si è sviluppata quell'idea di 'professione' e quella dedizione di sé al l a v o r o professionale – così razionale, come abbiamo visto, dal punto di vista degli interessi personali puramente eudemonistici – che fu ed è ancor sempre uno degli elementi costitutivi più caratteristici della nostra cultura capitalistica», WEBER 1920, p. 62 (trad. it., pp. 59-60). Sul concetto weberiano di razionalismo cfr. NEGRI 1967. Sul rapporto del concetto con la tradizione illuminista KONDYLIS 1981, pp. 36-41.

più evidente e paradossale quando si tratta di stabilire le caratteristiche intrinseche del formalismo giuridico che nonostante tutto rimane per Weber l'unica via per una «sublimazione specificamente tecnico-giuridica del diritto». Infatti quando il diritto tenta di raggiungere il massimo di razionalità, eliminando dalle sue costruzioni anche l'astratta autoreferenzialità del formalismo, per sussumere ogni fattispecie nella logica dei suoi concetti, proprio allora esso si trova di fronte all'aumentato peso della 'razionalità materiale' che ne mette più che mai in discussione la pretesa di essere l'astratta e generale possibilità di normazione di ogni contrasto[4].

Il discorso sociologico si installa in questa forbice, aperta e sempre più dilatata, tra razionalità materiale e razionalità formale. La sua scelta per il razionalismo è comunque costretta a riconoscere e assimilare nel suo discorso ciò che definisce come altro da sé; in altri termini, nel momento in cui sul terreno della costruzione sociale quello che viene percepito come il razionalismo assoluto dell'illuminismo mostra i propri i limiti, la ricerca di un fondamento diverso – la comunità per Tönnies, l'etica protestante del *Beruf* per Weber[5] – diviene una parte dello stesso discorso razionalista. Da essa non si può fare eccezione, già per il fatto che la costruzione razionalistica deve dare conto della massima quantità di emergenze all'interno della 'società', come pure dei suoi presupposti negati[6]. Per quanto riguarda specifica-

[4] WEBER 1984, III, p. 16.

[5] Sul rapporto tra la sociologia weberiana e quella tönniesiana, HENNIS 1991, p. 126 scrive: «In contrasto con qualsivoglia distanziamento io vedo nell'opera di Weber una radicalizzazione e una universalizzazione della visione tönniesiana». BREUER 1994, pp. 5-32, sostiene che solo l'ultimo Weber giunge a emanciparsi pienamente dall'uso tönniesiano delle categorie *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Sull'analisi delle differenti metodologie sociologiche cfr. BOND 1988 e ZANDER 1986. Ma ora fondamentale è BREUER 1996 che imposta il discorso sulla collocazione complessiva dell'opera tönniesiana e sul confronto con quella weberiana.

[6] In questo senso il razionalismo è una caratteristica fondamentale di tutta la sociologia classica e per essa nel suo complesso, in quanto critica illuminista dell'illuminismo, vale quanto scrissero HORKHEIMER-ADORNO

mente Tönnies, la consapevolezza dei limiti del razionalismo si evidenzia nello sforzo di dare forma razionale alla comunità, pur sapendo che essa rappresenta un luogo eccentrico e comunque di negazione rispetto al razionalismo della società. Allo stesso tempo il suo rivolgersi contro una diversa costruzione razionale, come era quella della Scuola storica, ha il significato di mettere a nudo presupposti diversi di un differente percorso di razionalizzazione dei rapporti intersoggettivi. Razionalità non corrisponde quindi immediatamente a una logica assoluta del discorso che prima mancava, ma piuttosto a un progetto che è allo stesso tempo politico e scientifico: demistificare la natura storica e quindi artificiale dei presupposti, ai quali veniva ascritta 'naturalità' indiscutibile e immodificabile, su cui si era costruito il discorso politico della Scuola storica nel suo complesso. Se dunque da un lato vi è il riconoscimento implicito dei limiti mostrati dalla dialettica del razionalismo, dall'altro quest'ultimo rimane una costante insopprimibile del discorso tönniesiano, in particolare quando deve confrontarsi e scontrarsi con la metodologia e la politica dello storicismo.

Nel 1894, affrontando direttamente il problema del rapporto tra storia e razionalità, in uno scritto che ha un valore programmatico nel doppio senso di essere quasi una personale dichiarazione di intenti scientifici e una presa di posizione sulla politica presente e sulla sua possibile futura modificazione, Tönnies chiarisce quali sono le sue critiche allo storicismo, esplicitando definitivamente a quali correnti ideali anche in futuro egli si sarebbe positivamente richiamato. L'opposizione allo storicismo in nome del razionalismo diviene così un motivo di scontro che rimarrà costante e assumerà anche un ruolo nella polemica corrente

1976, p. 24: «L'uomo si illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata... Non ha da esserci più nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell'angoscia».

contro la politica bismarckiana e il suo seguito guglielmino. Si tratta in primo luogo di una polemica generata da ipotesi diverse sulla società, sulla sua origine statuale, sulla sua organizzazione, sulla sua espressione nelle diverse parti e come insieme, investendo direttamente il modello di razionalità che sta alla base della normatività sociale; in questo caso, la domanda che sta dietro alla dicotomia espressa da storicismo e razionalismo suona: quale base può avere la normatività dello Stato contemporaneo? Per Tönnies lo storicismo non è infatti solamente una costellazione culturale che ha generato una corrente determinata, ma anche una posizione politica che, dopo il 1848, itera la risposta alla rivoluzione che il romanticismo aveva espresso negli anni della restaurazione, ponendo in primo piano la ricostruzione amministrativa delle capacità statuali di risposta. Non si tratta quindi di una scelta genericamente contraria a ogni forma di razionalizzazione dei rapporti politici e sociali, quanto piuttosto della scelta di un percorso preciso, dell'individuazione di una specifica ragione storicamente costituita che consente la presenza egualmente legittima tanto dei vecchi ceti agrari e burocratici quanto dei nuovi ceti della borghesia capitalistica. Lo storicismo si configura quindi come specifico compromesso politico e proprio l'assetto che in questo modo si impone viene posto da Tönnies al centro della sua critica. Entrambi gli indirizzi dello storicismo – quello giuridico e quello economico – pur «rinunciando più o meno espressamente alla formazione di concetti e alla teoria, sembrano affermare che in generale non è né possibile né utile un altro modo di trattare l'oggetto»[7] scientifico che non sia la ricognizione storica e la raccolta di quantità enormi di materiali che dovrebbero servire a chiarire quale sia la necessità del momento storico. Sul piano della scienza questo presupposto corrisponde al pregiudizio politico che impedisce la formulazione e il riconoscimento di un criterio generale di cittadinanza, che Tönnies sottoporrà a un'attenta critica in tutta una serie di interventi sul suffragio universa-

[7] TÖNNIES 1894a, pp. 107-108. Sul compromesso dell'epoca bismarckiana cfr. MACHTAN-MILLES 1980 e MOMMSEN 1983.

le. Dal momento che già nella rivoluzione del marzo 1848 l'evento principale e quasi inaspettato era stato la forte presenza operaia nei luoghi più avanzati dello sviluppo capitalistico e che, dall'inizio degli anni sessanta, anche in Germania il movimento operaio aveva iniziato a darsi strutture organizzative che nei decenni successivi avrebbero conosciuto una costante espansione, si comprende come il rifiuto di riconoscere legittimità a una parte numericamente e politicamente rilevante della popolazione investa la stessa possibilità di continuare a pensare la 'società' come entità organica che trovava la propria articolazione naturale negli *Stände*. L'opposizione costante all'organicismo che caratterizza l'intera opera tönniesiana non è quindi un confronto scolastico con un diverso paradigma sociopolitico, ma il conflitto tra ipotesi diverse di organizzazione e gestione della società. E allo stesso problema risponderà la diversa formulazione del rapporto tra concetti e realtà che tutta la sociologia cercherà di impostare fino alla sua totale formalizzazione negli anni venti.

Secondo la ricostruzione dello stesso Tönnies, la cultura dominante dell'Ottocento tedesco si è costruita attorno alla filosofia di Schopenhauer, con il suo rifiuto di ogni speculazione perché già tipica dell'hegelismo, con la sua pretesa «di interpretare solamente la realtà, di penetrare la natura», che favorì lo sviluppo delle scienze della natura, quando non ne fu direttamente influenzata. All'intersezione di una metafisica della volontà che si combinava con il carattere tipico della coscienza borghese viene prodotto l'atteggiamento caratteristico dei ceti dominanti[8]. Nonostante il rifiuto di ogni metafisica che non sia quella della volontà, lo storicismo non si esime tuttavia dal trarre conseguenze generali per opporsi all'illuminismo. Ciò è possibile grazie allo spazio che il rifiuto della speculazione filosofica apre alle scienze naturali, consentendo a esse di assumere il ruolo di modello per ogni altra ricerca scientifica[9]. Inoltre, proprio

[8] TÖNNIES 1907-09, pp. 574-575.

[9] «La forza della coscienza borghese è la conoscenza dei fatti del mondo

attraverso questa centralità della pratica sperimentale, lo storicismo trova gli strumenti per opporsi alla vulgata liberale e liberista. Questa, che per Tönnies è un'opposizione apparente al liberalismo, rivela comunque uno dei tratti politici fondamentali dello storicismo, come pure la distanza dal diritto naturale, considerato come l'espressione ideologica dei rapporti economici immaginati e descritti dai fisiocratici e da Adam Smith.

«La conseguenza del pensiero giusnaturalistico, se inteso correttamente, è piuttosto che la condizione di libertà e uguaglianza postulata dalla retta ragione venga prodotta artificialmente dal potere statale, in quanto rappresentante della ragione comune e della volontà generale»[10].

Gli elementi di questa definizione ritorneranno spesso in seguito in tutti gli snodi strategici del discorso tönniesiano; ciò che deve essere qui sottolineato è che, proprio contro quella artificialità, viene fatto valere un riferimento costante alla naturale storicità dei rapporti che non contraddice in nulla il concetto di natura proprio, in un primo tempo, del pensiero fisiocratico e poi penetrato nell'ideologia del *laissez faire*, perché comunque esso si risolve nella legittimazione dei rapporti proprietari esistenti. Questa esaltazione della natura, rivitalizzata secondo Tönnies dal «vangelo della natura» di Rousseau, era penetrata in Germania grazie alla mediazione di Fichte e si presentava ora come contraddittoria coniugazione di tratti rivoluzionari e controrivoluzionari, così come avveniva per le posizioni di politica economica dei ceti agrari prussiani che, a seconda dei casi, sostenevano sia il liberismo che il protezionismo, tanto l'espansione del potere statale quanto la sua limitazione quando si trattava dei loro contadini.

esterno; il ricercatore della natura è il suo pilota», così TÖNNIES 1907-09, p. 581; per il giudizio su Schopenhauer politico p. 574. Sulle declinazioni del concetto di volontà nell'Ottocento tedesco cfr. le annotazioni di WESTPHAL 1930, p. 86.

[10] TÖNNIES 1907-09, p. 576.

In particolare gli anni novanta dell'Ottocento sono il periodo di massimo fulgore della variante economica dello storicismo tedesco, mentre quella giuridica, legata alla Scuola storica del diritto e al nome di Savigny, stava ormai vivendo i suoi ultimi successi. Ciò nonostante in Germania, a causa della critica di ogni codificazione scritta, non si riusciva ancora a promulgare il codice civile, impresa che sarebbe stata coronata da successo solo all'inizio del nuovo secolo. Lo storicismo dei giuristi viene percepito da Tönnies come la continuazione delle critiche romantiche all'illuminismo rivoluzionario del secolo precedente, poiché promuove forme di normatività fondate sul diritto nazionale[11] oppure su quello consuetudinario, pur riscoprendo nel contempo la centralità del diritto romano per la regolazione di quei rapporti tra privati che hanno oramai assunto la loro forma capitalistica. Proprio l'economia mostra dunque il superamento delle forme di normatività legate allo storicismo giuridico, sebbene lo storicismo economico continui a negare che, una volta che lo Stato garantisca la difesa della proprietà e la protezione della vita, gli individui siano in grado di regolare autonomamente i loro comportamenti, sostenendo al contrario che ciò accade «piuttosto relativamente a ogni grado della civiltà», con la diretta conseguenza che la «limitazione autoritaria può essere di regola anche utile»[12]. L'opposizione al liberalismo classico ha buon gioco quando si tratta di dimostrare che «lo stato non ha m a i lasciato che la 'società' intraprendesse liberamente il proprio cammino» ma, proprio per il modo in cui lo storicismo postula il rapporto tutoriale dello Stato verso la società, esso è costretto a trasformare a seconda delle circostanze il proprio approccio ai problemi della società e delle istanze che in essa tro-

[11] Il riferimento alla nazione viene considerato da Tönnies come insufficiente, dal momento che «le odierne tendenze nazionali sono nel complesso solo temporanee limitazioni nazionali delle idee internazionali che il 'traffico mondiale' risveglia», TÖNNIES 1894a, p. 106. Ma cfr. soprattutto TÖNNIES 1895g dove vengono messe a nudo due radici non tanto del riferimento alla nazione quanto piuttosto del senso di appartenenza, per approdare alla critica del processo di unificazione nazionale tedesca.

[12] TÖNNIES 1894a, p. 108.

vano la propria espressione conflittuale. Esso si configura quindi come opportunismo e Tönnies può affermare che «Bismarck era dunque lo statista dello storicismo»[13].

L'enfatizzazione dell'organicità strutturale della società accomuna i due indirizzi dello storicismo, anche se quello giuridico indica nello Stato un produttore meccanico di norme contrapponendolo al popolo, mentre quello economico sottolinea la natura meccanica di una compagine societaria pensata a partire dall'articolazione degli individui, indicando nello Stato la fonte di ogni organicità. Per entrambi continua a valere il modello della società per ceti come pure il rapporto immediato che questa aveva con il centro di decisione politica; da prospettive diverse entrambi negano la specifica razionalità dello sviluppo storico nella modernità. «Gli economisti dubitano del razionalismo della società, i giuristi criticano il razionalismo dello Stato». Ci si deve comunque chiedere che cosa sia questa razionalità che emerge dagli stessi rapporti sociali senza che vi sia più un'istanza sostanziale a priori che legittimi la struttura che dai rapporti stessi risulta. Come si è già visto, Tönnies individua il modello di questa razionalità nel diritto naturale, così come d'altronde lo storicismo individuava in esso il bersaglio principale della sua critica. Diritto naturale è qui da intendersi come modello politico che ha allo stesso tempo determinato lo strutturarsi tanto della socialità moderna quanto delle istituzioni politiche approntate per dominarla.

«L'essenziale del diritto naturale è che esso pone gli individui liberi gli uni di fronte agli altri e sopra di loro la volontà statale prodotta dalle loro volontà, postulando in loro una ragione calcolante in modo corretto [*eine richtig rechnende Vernunft*] quando concludono dei contratti e in essa quando dà una legge»[14].

Il diritto naturale è per Tönnies la struttura prima del razionalismo dell'età moderna, così come gli individui ne sono il soggetto proprio e la scienza il prodotto più eminente. L'età

[13] TÖNNIES 1907-09, pp. 577-578.

[14] TÖNNIES 1894a, p. 109-110.

moderna è dunque lo spazio storico all'interno del quale questa triade ha trovato la sua effettualità: proprio il costante riferimento e il continuo approfondimento dei suoi significati determinano il carattere eminentemente storico della sociologia tönniesiana. Nelle sue prime riflessioni sulla storia moderna Tönnies descrive il passaggio tra medioevo e modernità mettendo in evidenza soprattutto i caratteri di continuità tra le due epoche, sebbene anche in questo contesto si debba considerare la polemica antiromantica, cioè contro coloro che immaginavano un passato mitico allo scopo di svalutare il presente. La continuità tra medioevo e modernità è dovuta alla progressione delle condizioni materiali che migliorano secondo uno schema evolutivo. Soprattutto sulla base della lezione di Herbert Spencer, nei primi due decenni della riflessione tönniesiana lo sviluppo evolutivo è il modello centrale di modificazione dei rapporti storici. Nel necrologio del sociologo inglese, ricostruendo ancora una volta la genealogia della scienza moderna fino ai suoi antecedenti illuministici, viene richiamata la distinzione tra «sviluppo o creazione specifica»[15] ed essa viene risolta nella sua riformulazione in termini razionalistici, dove lo sviluppo diviene *Gesetzmäßigkeit* e l'ipotesi creazionistica viene equiparata alla fede nei miracoli. Spencer è appunto colui che ha trovato, anche se in modo contraddittorio e incompleto, una formula generale per il concetto di sviluppo, mostrando come esso consista nel passaggio dall'omogeneità di una struttura precedente all'eterogeneità di quella successiva: la sua legge reale è dunque la differenziazione. A questo processo si accompagna quello contrario di concentrazione della materia, ovvero di integrazione: hobbesianamente la misura complessiva viene indicata nell'aumento o nella diminuzione del movimento. Anzi, il movimento è in qualche modo la materia di cui sono fatti i secoli dell'età moderna: ciò che li differenzia da quelli passati e, allo stesso tempo, ciò che permette che essi siano sottomessi a un diverso modo di conoscenza e di pianificazione. Di movimento si tratta, sia che si ragioni in termini di evolu-

[15] TÖNNIES 1904a, p. 370.

zione, sia che i passaggi tra le diverse fasi vengano configurati come rotture determinanti. Il riconoscimento di questo andamento costituisce una scansione specifica all'interno del pensiero tönniesiano, grazie alla quale viene riconosciuta l'esistenza di un doppio movimento tipico della modernità che, accanto allo sviluppo evolutivo, ne enfatizza il carattere rivoluzionario. Rivoluzionaria è la rottura assoluta con il passato, dal quale il movimento comunque proviene, ma al quale non deve più necessariamente corrispondere nella sua struttura interna[16].

Il concetto di rivoluzione diviene quindi coestensivo di quello di età moderna e allo stesso tempo un pilastro sul quale tutto l'universo concettuale tönniesiano viene continuamente ricapitolato, delineando il passaggio storico fondamentale dalle strutture comunitarie e consociative a quelle societarie. La rivoluzione investe le strutture sulle quali si reggeva l'organizzazione medievale, travolgendo la casa, la comunità di villaggio e quella cittadina, divenendo sempre più generale rivoluzione socioeconomica, per approdare a una nuova costituzione politica che trova la sua forma istituzionale specifica nello Stato moderno. Essa è modificazione radicale degli ordinamenti di quelle strutture grazie alla volontà di individui che oppongono alla volontà tradizionale il proprio arbitrio. Rivoluzione significa quindi evoluzione e lotta, progressiva differenziazione e totale differenza. La comunità medievale è il luogo dove nuove figure politiche e del lavoro si oppongono al signore territoriale e al maestro artigiano. In essa l'individualismo dell'imprenditore inizia a trovare come propria antitesi quello del lavoratore, perché questi «diviene cosciente delle sue possibilità e capacità» e anche il suo «individualismo aspira a uscire dalla comunità che lo opprime e lo ostacola»[17].

Nominando ogni figura storica fondamentale a partire dalla posizione occupata nella specifica economia dei rapporti, Tönnies tenta di coniugare la tradizione di matrice illumini-

16 Tönnies 1913a, p. 5.

17 Tönnies 1935b, pp. 23-24.

stica e quindi razionalista con quella storica. Ed egli rivendicherà questo procedimento come la vera novità del suo approccio. Di fronte alla divaricazione di storia e ragione Tönnies non si limita a costruire una nuova teoria che parta dalla seconda per confutare le verità costruite dalla scuola storica attraverso il mero ricorso alla prima. Di fronte all'organicismo della scuola storica e al meccanicismo di matrice illuminista egli reagisce 'inventando' in spazi storici differenti la loro possibile validità[18]. Come si vedrà affrontando la categoria tönniesiana di *Gesellschaft*, il rapporto non viene tuttavia chiuso dialetticamente, ma permane a costituire l'insita instabilità della socialità moderna. Dal terreno dell'economia tale rapporto si estende infatti a quello della politica, perché

«con il signore, parallelamente e all'incirca contemporaneamente, prende forma anche il suddito (in parte in forma pacifica, per lo più grazie alle sue prestazioni nella concorrenza aumentata)... Ma certamente l'aspirazione alla libertà si sviluppa lottando, dunque principalmente nella ribellione contro la signoria»[19].

In questa nuova situazione trovano spiegazione le rivolte all'interno del mondo delle corporazioni del tardo medioevo e della prima età moderna; esse infatti costituiscono, secondo Tönnies, il germe della lotta di classe successiva, perché queste emergenze storiche costituiscono una novità assoluta rispetto al medioevo che non era caratterizzato da «rivolte generali contro il signore territoriale» dal momento che esisteva quel rapporto consociativo tra principe e sudditi grazie al quale a questi ultimi veniva anche richiesto di sostenere l'eventuale lotta del signore contro i suoi *Mitherren*.

La rottura di questo tipo di legame giuridico provoca dunque l'emergenza dell'individualismo che, accanto alle figure immediatamente connotate dalla loro posizione nell'economia della città e della campagna, conosce altri esempi legati

[18] TÖNNIES 1899a, pp. 70-71.

[19] TÖNNIES 1935b, p. 29.

alla disgregazione del mondo religioso e di quello della città medievale in quanto istituzione corporata. Emergono così altre figure come il laico e lo straniero, anch'esse portatrici del moderno individualismo. Il primo è il portatore dell'emancipazione dalla tutela esercitata dalla chiesa sia sul piano strettamente spirituale che su quello più generalmente intellettuale ed è destinato a svilupparsi come libero pensatore e a sfociare nell'uomo di scienza. Il secondo con la sua apparizione provoca la rottura del quadro consolidato delle credenze, delle consuetudini e dei costumi che nella piccola città medievale vigevano in forza della vicinanza e della parentela. Per questo l'ebreo può figurare come prototipo di un nuovo modo di stare nella città poiché provenendo nel modo più evidente dalla disgregazione di una comunità, rimane straniero all'interno di una società dalla quale viene valorizzato solo grazie al suo assolvere alcune funzioni specifiche. È d'altra parte proprio all'interno di queste stesse funzioni che l'individualismo assume quelli che diventeranno i suoi caratteri più tradizionali, trovando la propria incarnazione in tutti quei soggetti che Tönnies comprende collettivamente nella figura dell'arrivista [*Emporkommende*], riferita a tutti coloro che riescono ad approfittare della nuova economia monetaria e in definitiva riescono a dare all'individualismo il carattere e il senso specifico della loro funzione nella società. Questi stessi soggetti sono quelli che più apertamente affermano un modello determinato di individualismo che alcuni anni fa è stato chiamato 'individualismo possessivo', seguendo la strada intrapresa da Tönnies, interpretando cioè lo stato di natura hobbesiano come descrizione della moderna società[20].

Una volta che il discorso sull'individualismo giunge a sfo-

[20] Il riferimento è ovviamente a MACPHERSON 1973, il quale, non solo riafferma la paternità di Hobbes nei confronti dell'individualismo moderno, ma pone come fondamento di tutta la costruzione hobbesiana «la natura appetitiva e deliberativa dell'uomo». Inoltre, pur senza citare Tönnies o Maine, Macpherson prende comunque le mosse dal superamento della società tradizionale o di 'status', per poi approdare a una società mercantile che è essa stessa il fondamento concreto dell'obbligazione politica.

ciare in quello sulla società, torna comunque in primo piano l'intreccio tra due categorie fondamentali della ricerca tönniesiana, si ripresenta cioè la coniugazione di razionalismo e diritto naturale quale carattere più interno dello sviluppo dell'età moderna. Il razionalismo è il portato più rilevante di quell'illuminismo che Tönnies oppone al romanticismo e allo storicismo[21]; esso stabilisce da un lato la possibilità di attuazione pratica dell'illuminismo stesso, dall'altro una possibilità di interpretazione di tutta la storia europea dell'età moderna. Il razionalismo permette così a Tönnies di tenere assieme il discorso sulla società e quello sulla costruzione della scienza. Razionalismo significa innanzi tutto la coniugazione costante e sullo stesso piano di Stato, società e scienza, le potenze fondamentali della ragione moderna.

«Voglio tuttavia affermare che la tendenza al razionalismo, cioè a un libero pensiero utilitaristico – individuale e collettivo –, è essenziale per la società e per lo Stato; che la stessa tendenza, come libera formazione di concetti conformi allo scopo, è essenziale per la scienza; e che il pensiero 'storico', al di là di ciò che esso può altrimenti significare, rappresenta anche la transizione a una nuova forma del pensiero razionalistico in riferimento ai fatti della vita sociale».

Tönnies è convinto che l'approccio che assume come prioritario il processo di razionalizzazione per la comprensione della modernità sia l'unico compatibile con lo studio scientifico della società, non tanto per un problema metodologico, ma perché scienza e ragione sono parte della società nella sua attualità e nelle sue tendenze: in altri termini è la scienza stessa che fornisce i mezzi perché il processo di razionalizzazione abbia luogo attraverso la società. Il modo

[21] Il carattere destinale che l'illuminismo dimostra per tutta la storia europea dell'età moderna ben oltre la sua emergenza storica specifica nel secolo XVIII è efficacemente descritto da FREYER 1948, II, p. 866: «Non si deve mai dimenticare che 'Illuminismo' non è solo il fenomeno storico limitato che noi definiamo comunemente con questo termine, bensì oltre a ciò una delle tendenze fondamentali dello spirito europeo, quasi il trend della storia europea in generale. In questa connessione storico-universale è compresa l'epoca del razionalismo occidentale».

tipico «di pensare e di volere» degli individui della società moderna produce «un principio di dominio», che si espande in qualsiasi ambito si manifesti; ed è questo stesso dominio che si incarica di classificare e suddividere i suoi oggetti per arrivare a comprenderli, facendoli divenire parte di un sistema. «Ma innanzi tutto questa stessa ragione arbitraria deve liberare se stessa e sollevarsi vittoriosa e assoluta sopra tutte le relazioni che gravano su di essa»[22]. Stato, società e scienza sono dunque potenze all'interno di questo processo, ma sono allo stesso tempo solo espressioni concettuali che si riferiscono agli ambiti politico, sociale e intellettuale in quanto determinazioni specifiche del processo stesso. Il riferimento al processo di razionalizzazione consente di non cadere nell'equivoco armonicista per cui sarebbero gli individui che automaticamente compongono l'unità del tutto a partire dal loro agire utilitaristico. La razionalità del processo di sviluppo non è solo quella dei soggetti individualmente calcolanti per il proprio interesse, quanto piuttosto il crescere della cooperazione produttiva, sebbene siano comunque le caratteristiche che vengono 'naturalmente' riconosciute ai singoli individui a stabilire il tratto fondamentale della società come complesso.

Se questo percorso di razionalizzazione si esprime prioritariamente nella costruzione di un diritto naturale della società, soggetto di esso sono gli individui con la loro fondamentale aspirazione alla potenza. La *Macht* è motivo costante della definizione tönniesiana dell'individuo; in essa si saldano fra loro la lettura hobbesiana e il retaggio nietzschiano, persistente seppure sottoposto a una critica radicale. Il problema che si pone è sempre la spiegazione della possibilità che uomini, descritti e definiti dalla loro sottomissione a questa passione per la potenza, possano decidere razionalmente di sottomettersi alla volontà collettiva rappresentata nello Stato. Da un lato l'immagine hobbesiana della società consente la massima portata descrittiva delle condizioni fattuali, dall'altro essa si muove sulla linea di uno scacco con-

[22] TÖNNIES 1894a, p. 110.

tinuo alla possibilità stessa della socializzazione. Su questo punto si spiega l'insistenza tönniesiana sulle contraddizioni che caratterizzerebbero la dottrina hobbesiana del passaggio dallo stato di natura allo stato civile. Ma potenza significa anche autonomia, dal momento che essa si inserisce nella progressione che dalla volontà porta alla libertà. Caratteristica dell'individuo moderno è così non tanto la volontà determinata verso un oggetto specifico, ma il volere, la volontà. Questa comprensione della volontà è il fondamento stesso della previsione e del calcolo, perché garantisce all'individuo la possibilità stessa di volere in futuro ciò che è già stato voluto: *das Wollen zu wollen* significa quindi pensare preventivamente il comportamento futuro, rendere appunto il possibile reale. Che la volontà voglia se stessa è l'unico modo per considerarla veramente libera. Se essa dovesse essere vincolata a un oggetto esterno sarebbe in ultima analisi dipendente da questo. La volontà deve essere quindi pura, nel senso di volere tutti gli oggetti – primi fra tutti il diritto e il dovere – come se fossero propri contenuti. «Il senso preminente della libertà in quanto autodeterminazione – cioè determinare la propria attività grazie alla propria attività – è solo una superiore potenza di questo»[23]. L'autonomia può dunque darsi solo come gradazione nella potenza e la volontà si presenta così come inestinguibile passione: «chi si aspetta una gioia, deve anche sentire in sé una potenza per raggiungerla; potenza di uno su quella dell'altro; il riconoscimento della potenza superiore è onore»[24]. Qui si saldano due delle principali fonti tönniesiane; infatti nell'XI capitolo del *Leviathan* Hobbes scoprirebbe:

«la generalità di ciò che verso la fine del XIX secolo un nuovo pensatore ha chiamato la 'volontà di potenza': 'un desiderio perpetuo e senza tregua di potenza dopo potenza, che cessa solo con la morte'. Che cosa sia la potenza e di conseguenza che cosa siano il valore, la dignità, l'onore e la virtuosità era già stato accuratamente

[23] TÖNNIES 1925e, p. 174.

[24] TÖNNIES 1925e, p. 175.

esposto nel capitolo precedente: potenza = mezzi attuali per ottenere qualche apparente bene futuro»[25].

Il fondamento individualistico del pensiero hobbesiano viene inglobato nella dottrina sociologica perché esso rivela in continuazione l'inevitabilità e l'insufficienza dell'individuo che coinvolge tutta la ricostruzione del concetto stesso di diritto naturale, poiché esso non rimanda ad alcuna legge naturale capace di determinare a priori il comportamento individuale. La stessa volontà, nonostante il riferimento alla potenza, non designa una possibilità assoluta e certa di azione, quanto piuttosto il tentativo continuo di assicurarsi il futuro all'interno di un processo che coinvolge altri individui che agiscono allo stesso modo, nell'incertezza comune del risultato che l'agire potrà raggiungere. La riproposizione tönniesiana del fondamento volontaristico dell'azione non significa quindi il recupero di un quadro di certezza in cui i singoli ritrovano la loro posizione e regole certe per le loro azioni. Dal momento che «volere è tentare [*conari*]»[26], anche il quadro generale stabilito da questi tentativi non può che essere indeterminato e sottoposto a continui spostamenti interni, dei quali il diritto naturale dovrebbe sia essere la descrizione sia indicare il superamento. Il suo «vero senso» è infatti rinvenibile

[25] TÖNNIES 1925e, p. 180 [la traduzione dei passi hobbesiani è stata modificata per mantenere l'aderenza al testo tönniesiano]. Su «potenza e aspirazione alla potenza quali forze motrici della società» cfr. anche TÖNNIES 1935b, pp. 163-166.

[26] TÖNNIES 1905-11, p. 199. Si tratta peraltro della risposta tönniesiana al determinismo sociale a cui approdava la trattazione di STAMMLER 1896, il quale giungendo a definire il sociale come ciò che è «regolato esteriormente in conformità alla legge», presupponeva una definizione della scienza sociale come «scienza della convivenza umana regolata esteriormente», pp. 120-121. Si tratta per Tönnies del terreno su cui affermare al contrario la «moralità positiva», non solo come possibile deroga o sostegno alla legislazione statale, ma anche su un altro terreno contro la cogenza assoluta dello hobbismo. D'altra parte il fatto che ogni regolazione del sociale sia necessariamente esterna, non impone, come fa Stammler, di passare dalla *Gesetzmäßigkeit* delle motivazioni psicologiche individuali alla loro naturalistica definizione come regolarità.

«nella rappresentazione ideale che l'individuo sta contro l'individuo come p o t e n z a e cioè su di un piede di libertà e uguaglianza o della libertà uguale e generale. La dottrina è perciò il correlato di una condizione della società in cui la libertà personale è il fenomeno normale e si è formata la proprietà privata, quindi la divisione del lavoro e il traffico regolare con valori di scambio, l'economia monetaria e capitalistica»[27].

Questo intreccio di relazioni viene ora presupposto come naturale e per questo «la scienza riguardante le conseguenze f o r m a l i di tali relazioni è la scienza giuridica pura (il diritto naturale) che può essere paragonata alla geometria»[28]. Se fosse limitato a questo, il diritto naturale sarebbe tuttavia solo l'immagine della società moderna nella sua antitesi alle strutture di tipo comunitario. Esso ricopre certo anche questa dimensione determinante, al punto che Tönnies potrà dire che in essa gli uomini vivono in una condizione di inimicizia tale da fare sì che le idee di scopo e di mezzo «si escludano e si neghino reciprocamente». Ciò nonostante anche in questo caso la premessa è che «l'individualità dell'uomo è altrettanto fittizia quanto l'esistenza individuale e isolata di uno scopo e di un mezzo a esso appropriato»[29]. Il doppio registro dell'utilizzazione tönniesiana del diritto naturale è dunque dato proprio dal fatto che non solo descrive una condizione reale ma anche e soprattutto, diversamente da quanto sostiene Gierke, il mezzo per uscirne. Se il processo complessivo del diritto naturale moderno è la for-

[27] TÖNNIES 1925a, p. 200. «Il merito di aver rielaborato il concetto di individualismo nel pensiero di T. Hobbes spetta in primo luogo a F. Tönnies», ha scritto SCHNUR 1979, p. 3. E l'individualismo si pone come terreno fondamentale della ricerca tönniesiana al punto che egli può scrivere: «non esiste i n d i v i d u a l i s m o nella storia e nella cultura tranne quello che procede dalla comunità e ne rimane condizionato, o quello che produce e sostiene la società. Questo rapporto opposto del singolo uomo con l'umanità è il puro problema», TÖNNIES 1887a, p. XXIII (trad. it., p. 12). Sul rapporto tra assetto collettivo e autonomia individuale cfr. gli spunti problematici forniti da SANTORO 1991.

[28] TÖNNIES 1887a, p. XXII (trad. it., p. 10) che prosegue: «invece la disciplina che studia la loro struttura materiale è l'economia politica, che può essere paragonata alla meccanica astratta».

[29] TÖNNIES 1887a, p. 105 (trad. it., p. 166).

mulazione del diritto positivo come unica fonte di normatività sociale, Tönnies è obbligato a rivolgersi ai limiti stessi del diritto statuito in quanto norma oggettiva che ha il potere di obbligare i soggetti a tenere un determinato comportamento.

In un testo per molti versi di importanza centrale Tönnies chiarisce attraverso l'analisi del rapporto intercorrente tra segni e parole, che si tratta in ogni caso della «determinazione e della classificazione del concetto 'volontà' grazie alla distinzione delle forme di una volontà sociale»[30]. Proprio in relazione a quest'ultimo concetto, si deve chiarire che comunque si tratta dell'assegnazione di segni artificiali e quindi arbitrari, che hanno completamente perduto il carattere di naturalità di quelle segnazioni che si riferiscono esclusivamente al corpo e in esso esauriscono la loro funzione comunicativa[31]. I segni sono dunque prevalentemente costruiti, anche quando si tratta di comunicare esperienze e sentimenti comuni, «anche se essi non hanno alcun altro scopo che il dare espressione proprio al sentire e al sentire comune [*Stimmung und Übereinstimmung*], che l'essere 'simboli' della comunità»[32]. Nei segni artificiali si è rotto qualsiasi legame immediato tra significato e significante, poiché solo la volontà umana vi pone l'associazione di idee. E ciò avviene per l'intervento di una o più persone: quando il problema sono il consenso e la comprensione, diviene necessaria la costruzione di una volontà che vada oltre la propria pluralità e sia appunto sociale. «Attraverso il comprendere, la volontà individuale diviene dunque una volontà sociale»[33]. Le parole sono perciò segni sociali che dipendono

30 TÖNNIES 1906a, p. V. Sulla genesi e gli effetti di questo testo cfr. l'introduzione di SCHMITZ a WELBY 1911, pp. CXVII-CXLI.

31 «Segni naturali appaiono o nel decorso naturale indipendente dal volere umano oppure essi vengono 'fatti', 'dati', 'formati' dall'uomo e questi nuovamente o (come tali, cioè come segni) sono non arbitrari, oppure vengono fatti per lo scopo di 'definire' qualcosa, devono [*sollen*] definire qualcosa», TÖNNIES 1906a, pp. 4-5.

32 TÖNNIES 1906a, p. 5.

33 TÖNNIES 1906a, p. 7.

dalla volontà che su di essi decide e, in definitiva, nella stessa lingua si esprime la volontà sociale che dà forma alle parole che la compongono. La volontà sociale è un concetto generale «valido per una maggioranza di uomini, cioè la volontà che determina in senso uguale le loro volontà individuali, in quanto essi stessi vengono pensati come soggetti (creatori o portatori) di questa volontà che è loro comune e che li unisce»[34].

È proprio sulla possibilità pratica che si dia comunque una volontà collettiva che unisce anche al di là delle differenti e contrastanti individualità che si giocano i destini del concetto stesso di razionalismo. Il problema che ci si deve porre è dove si colloca, se esiste, il momento di sospensione che mette in mora il razionalismo moderno e la sua pretesa di comprendere in un'unica volontà tutte le volontà individuali, pretesa che sul piano storico-politico si concretizza nella sussunzione della volontà di tutti nella volontà generale. Ci si deve rivolgere alla società e alla comunità per conoscere i luoghi dove questa volontà trova sia la propria espressione pratica, sia i propri limiti intrinseci di esplicitazione e finisce per dimostrarsi incapace di compiere la sintesi che appunto il diritto naturale classico aveva individuato come passaggio necessario verso una *Vergesellschaftung* oramai fondata esclusivamente sull'astrazione.

2. *Società e comunità*

Gemeinschaft und Gesellschaft inizia con una citazione dal *De civitate Dei* che richiama il valore di antitesi costitutiva che i due modi di espressione della volontà sociale hanno nella storia associativa culminante nella moderna società. Come il testo di Agostino, il libro di Tönnies si conclude parlando delle ere [*Zeitalter*] – il riferimento è qui a quella della comunità e a quella della società – e delle epoche in cui esse nel corso della narrazione sono state suddivise per

[34] TÖNNIES 1906a, p. 10.

farle coincidere con emergenze storiche specifiche, dal medioevo fino alla società industriale e statale del secolo XIX. Le ultime parole del volume tönniesiano celebrano la centralità del tempo presente – inconoscibile nella sua durata di èra, ammonisce Agostino – che viene scelto «come vero e proprio, anzi necessario, punto di partenza», negando validità a ogni approccio che muova dalla «profondità del passato», volendo da questo dedurre la condizione attuale. Centrale è la posizione presente, dalla quale si può osservare il mutamento nel tempo in cui avviene, prendendo certamente le mosse dall'esperienza, ma essendo contemporaneamente esposti alle sollecitazioni di un futuro che si sta sempre avverando. Questo dice l'immagine finale, ripresa dal *Prometeo* di Eschilo, che parla di uno spettatore che percepisce, «pure incatenato alle rocce del tempo, i suoni e i profumi delle approssimantesi figlie di Oceano»[35].

L'opera tönniesiana non può dunque venire letta come romantica celebrazione del tempo passato, della sua struttura comunitaria, essendo un testo scritto a partire dal presente che vuole servire ad anticipare i contenuti di quello futuro. Inoltre, esso deve essere interpretato avendo sempre di fronte l'articolazione eminentemente storica all'interno della quale trovano immediata verifica le strutture concettuali che stanno alla sua base. L'antitesi tra comunità e società, ma anche le strutture psicologiche a cui esse danno espressione pratica – la volontà essenziale [*Wesenwille*] e la volontà arbitraria [*Kürwille*] – esistono esclusivamente all'interno del processo che ne dimostra l'effettualità e non possono essere quindi ridotte a categorie formali derivate da un'ontologia precostituita e miranti a descrivere una metafisica del sociale[36]. Vi è

[35] TÖNNIES 1887a, p. 202 (trad. it., p. 300). L'esergo dell'opera tönniesiana è preso da AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 18 e suona: «Deus ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quisdam quasi antithesis honestavit». ACCARINO 1986, p. 92, ha suggerito che attraverso questo passo «penetrano nell'universo concettuale di Tönnies i 'duo amores' di Agostino e la loro antitesi», grazie a esso «si impone il tema della concordia non solo in quanto moto anti-intellettualistico del cuore, ma anche in quanto *Eintracht*, unicità di comportamenti».

[36] Sostanzialmente rovesciando la classica impostazione di ARON 1935 e

che il gruppo parentale e familiare, che pure viene assunto a modello di base dei rapporti comunitari, non esaurisce la loro complessità e nemmeno è l'unico campo di applicazione in cui si manifesta il predominio della volontà essenziale. Ritorna qui in primo piano la centralità che il concetto di sviluppo assume in tutta l'opera tönniesiana, un concetto al quale – a differenza di quanto avviene in molta produzione 'sociologica', storica e filosofica soprattutto della seconda metà del secolo XIX – è esplicitamente estraneo il mito del progresso inarrestabile come carattere immanente del processo storico e sociale. Questa critica del progresso – in altri termini l'esclusione di una comunque reinventata prospettiva escatologica – viene fatta valere da Tönnies sia contro i fondatori della sociologia anglosassone e francese, sia contro certo materialismo storico, criticando così la posizione che vede nella lotta di classe il motore progressivo della storia. E non si tratta di una critica metodologica che si rivolge contro l'assunzione della centralità dei moventi materiali nei movimenti storici, quanto piuttosto di una critica rivolta al determinismo che può derivarne. Per Tönnies la comprensione del carattere distruttivo della guerra e la possibilità del tramonto delle culture è il compito ulteriore che deve assumersi il materialismo storico. Ripetutamente Tönnies afferma che la sociologia viene a ricoprire, almeno inizialmente, lo spazio lasciato libero dallo svuotamento della filosofia della storia e, in particolare contro Rickert, polemizza anche aspramente sullo statuto scientifico della storia[37].

ignorando l'orizzonte delle critiche di LUKÁCS 1954, II, pp. 597-607, su questo livello interpretativo, annunciato da LEIF 1946, si è mosso per primo KÖNIG 1955, un saggio che ha fortemente influenzato molta letteratura successiva, negando di fatto 'il diritto di cittadinanza' all'opera di Tönnies in una sociologia che nella Germania dell'epoca era da una parte sempre più dominata dalle categorie funzionaliste, dall'altra profondamente determinata dal desiderio di liberarsi dai suoi fantasmi. Si veda comunque la risposta giustamente polemica di JACOBY 1971. Le critiche alla categoria tönniesiana di *Gemeinschaft* sono incisivamente ricostruite da RUDOLPH 1995, pp. 155-175.

[37] Episodi di questa polemica sono TÖNNIES 1902b e RICKERT 1902; sul suo significato metodologico cfr. BICKEL 1991, pp. 115-152.

Vi è un altro punto che deve essere messo in evidenza in relazione al significato storicamente determinato dell'opera tönniesiana. In una lettera del 9 gennaio 1881 Tönnies scrive a Paulsen che con il testo che aveva presentato alla facoltà di filosofia di Kiel, nel quale per la prima volta aveva abbozzato il tema *Gemeinschaft und Gesellschaft*, egli aveva voluto affrontare «il contrasto che i moderni (Stein, Gneist ecc.) hanno falsamente trattato alla maniera liberale come contrasto tra *Stato* e società»[38]. È dunque anche il tentativo di andare oltre quella che veniva considerata una delle più importati acquisizioni della *Staatswissenschaft* tedesca della seconda metà dell'Ottocento. Proprio questa ricerca giustifica l'enucleazione di un concetto come quello di comunità, che rivendica la propria differenza specifica tanto dalla formulazione romantica, quanto da quella steiniana, perché in entrambi i casi esso funge da orizzonte oggettivo necessario a garantire la tenuta e l'unità dell'intero discorso. La rivendicazione tönniesiana deve essere fatta valere cioè contro la teorica del rapporto/distinzione tra Stato e società che approdava all'esito necessario di unire organicamente entrambe le istanze.

A più riprese Tönnies dichiara la propria estraneità all'organicismo, e proprio la sua critica sociologica permette di svelarne fino in fondo le contraddizioni interne. Durante tutto il secolo decimonono infatti la definizione dello Stato e della società, delle loro funzioni e del loro modo di convivere è in parte legata a 'figure' provenienti da campi scientifici tra di loro più o meno limitrofi, che penetrano nell'immaginario di giuristi, sociologi e filosofi, cristallizzandosi in configurazioni che, all'indagine successiva, mostrano spesso maggiore frammentarietà ed equivocità della loro, pretesa o supposta, iniziale utilità. La grande libertà con cui ci si servì di 'immagini' ricavate dalle scienze naturali determina un uso multiforme della metafora organicista, che aveva comunque il suo denominatore comune nella necessità di rispondere tanto ai mutamenti degli assetti territoriali che

[38] TÖNNIES-PAULSEN 1961, pp. 101-102.

portarono alla stabilizzazione del sistema europeo degli Stati, quanto agli sconvolgimenti traumatici nelle strutture sociali prodotti dallo sviluppo capitalistico, quanto infine alla necessità di trovare una risposta alla sempre maggiore insorgenza proletaria[39]. La concezione organica accompagnò peraltro tanto il positivismo, quanto il tramonto dell'idealismo tedesco, per divenire infine il luogo di incubazione di una trasformazione profonda nel modo stesso di intendere l'organizzazione dello Stato[40]. Il binomio organicismo-organizzazione segna il passaggio da una considerazione 'naturale' della società e dello Stato a un'altra che pone in primo piano la possibilità non solo della gestione, ma anche e soprattutto del dominio delle trasformazioni sociali grazie all'apparato amministrativo.

Pur con tutte le differenze interne, ogni utilizzazione della metafora organicista comporta che lo Stato sia il centro di ogni discorso sulla società. Sia che l'organizzazione venga pensata come immanente all'organicità naturale della struttura sociostatuale, sia che essa appaia come lavoro dell'amministrazione, il centro del discorso è lo Stato, sia che esso venga inteso come centro vitale dell'organismo, sia come motore del meccanismo amministrativo. Si trattò dunque della necessità pratica e politica che produsse la ricerca problematica di un'immagine che rappresentasse immediata-

[39] Ciò non vale solo per il concetto di organismo, ma in modo del tutto analogo anche per altri concetti valorizzati in quel torno di tempo dalla biologia, in particolare dopo la svolta darwinista. Si pensi ai concetti, centrali per tutto l'Ottocento, di evoluzione e di lotta; che Darwin sia stato spesso frainteso è dimostrato da GILSON 1976; che la sua risonanza in Germania sia stata enorme lo dimostrano sia il titolo chiaramente darwiniano dell'opera di Jhering *La lotta per il diritto*; che anche per un organicista quale fu Gierke, attento alle tradizioni medievali della metafora, Darwin abbia avuto un profondo significato è dimostrato dal riconoscimento espresso in GIERKE 1974, p. 76; che anche Tönnies abbia avuto una profonda attenzione per gli sviluppi della biologia è dimostrato da molte affermazioni, cfr. TÖNNIES 1913b, p. 195 e 1919e.

[40] Cfr. a questo proposito ROSSI 1982 e CESA 1969; ma sulla parabola e sulle trasformazione della metafora organicista cfr. MAZZOLINI 1983 e BÖCKENFÖRDE 1974, soprattutto pp. 608-613.

mente l'unità e la funzionalità dell'organizzazione statale; ciò aiuta a comprendere l'ingente investimento di intelletti di cui usufruì questo rinnovato, anche se non troppo nuovo, bisogno di Stato[41]. Per comprendere appieno il rifiuto più volte espresso da Tönnies di far ricorso alla metafora organicista e la sua critica del modello politico che essa praticamente genera, vale dunque la pena di ricostruire la presenza della metafora in quegli autori che gli furono vicini temporalmente e talvolta anche intellettualmente e rispetto ai quali si segnalano la sua differenza o la sua consonanza su questo terreno. Proprio a tale riguardo si deve aggiungere che la persistenza del discorso organicista fu anche favorita dalla necessità di rivolgersi a modelli esplicativi che permettessero un approccio facilmente comunicabile, in modo da creare un comune terreno di analisi e di discussione per problemi, che si presentavano forse per la prima volta.

Esemplare di questa fase di transizione è l'opera di Albert Schäffle, che esprime probabilmente il massimo sforzo ottocentesco di rappresentazione della società e del suo rapporto con lo Stato in termini compiutamente organicistici. Schäffle punta a descrivere una reale anatomia, fisiologia e psicologia del corpo sociale, presentando nel contempo una propria analisi dei compiti della scienza della società, basata sulla necessità di trovare un equilibrio tra l'elemento individuale e le associazioni, per assicurare l'unità dello sviluppo che è lo scopo fondamentale del corpo sociale. Emerge così un'ulteriore caratteristica delle concezioni organiciste, la registrazione cioè della difficoltà di conciliare la presenza del singolo con una pluralità di espressioni sociali e il considerare questa pluralità come strutturata in sé e con una dignità appena minore, se non uguale, a quella dello Stato. La preoccupazione maggiore dello Stato deve quindi essere da una parte quella di rapportarsi alle altre associazioni rispettandone la specificità e l'acquisita autonomia; dall'altra, usare la sua propria specificità e autonomia di mezzi per garantire

[41] Cfr. a questo proposito KAUFMANN 1908.

il perseguimento del bene comune. Il raggiungimento di quest'ultimo non può tuttavia più essere pensato come derivante dalla continua composizione di libere volontà individuali, ma deve essere ancorato a una struttura in cui lo scopo comune è dato a priori, essendo il frutto naturale della costituzione della stessa società. In quanto luogo di una metafora politica «il corpo della società»[42] non deve essere solamente la piatta descrizione di una situazione data, ma puntare contemporaneamente a proporre una sintesi tra elementi che del corpo sono parti.

Questo riferimento centrale al corpo della società e alle sue articolazioni aveva come portato pratico la rivitalizzazione della struttura corporativa sia per quanto concerneva i diversi settori produttivi, sia in relazione alla piccola e media proprietà. Tutte le misure pratiche proposte mostrano una sorta di resistenza ad accettare fino in fondo gli effetti della produzione capitalistica e la configurazione della società che essa imponeva. Si cercava in altri termini la maniera per assicurare il trionfo dell'evoluzione sulla rivoluzione, puntando sulla costanza strutturale di una società che era invece in continua trasformazione e tentando in tutti i modi di rendere la variabile economia dipendente dall'assetto complessivo della società stessa. Parallelamente a questo che si può definire 'organicismo sociologico', deve essere ricordato quello 'giuridico' di Gierke, sul quale si ritornerà tra breve affrontando il concetto tönniesiano di Stato. L'impiego che qui più interessa è tuttavia quello relativo all'organi-

[42] «La politica nel suo lavoro più interiore non è meramente lo sviluppo della sostanza propria dello Stato, dell'unità di volontà e potenza, bensì l'applicazione dell'unità popolare di volontà e potenza in direzione dello sviluppo armonico di tutti i membri del corpo della società», SCHÄFFLE 1875-81, II, p. 528. Al di là dell'importanza riconosciuta dallo stesso Tönnies che l'opera di Schäffle ebbe nella formazione tönniesiana, come pure di ogni riferimento all'organicismo, è significativo vedere come Tönnies accomuni le concezioni della comunità di Schäffle e Stein, criticando in entrambi la mancata distinzione tra il senso oggettivo e il senso soggettivo della formazione sociale. Altrettanto importante è sottolineare come da queste considerazioni prenda forma la riflessione tönniesiana intorno alla sociologia della rappresentazione unitaria di una molteplicità di individui, cfr. TÖNNIES 1907b.

cismo 'politico' di Lorenz von Stein perché è attraverso di esso che si può ulteriormente chiarire il concetto tönniesiano di comunità. Con Stein infatti il riferimento all'organismo conduce direttamente a una costellazione concettuale nella quale la dislocazione di comunità e società e Stato si discosta in modo profondo dall'utilizzazione tönniesiana. Qui, in realtà, ad avere vigenza non è tanto il riferimento all'organismo, con la conseguente e inevitabile resa dei conti con le origini biologiche della metafora politica, quanto piuttosto la centralità dell'idea di organico che, autonomizzando il concetto in vista del suo uso immediato, pretende di pensare unitariamente non solo il mondo sociale, ma anche le scienze che lo devono interpretare e conformare[43].

All'interno del percorso scientifico steiniano è rinvenibile uno spostamento di accenti tra gli studi storici e sociologici degli anni quaranta e l'imponente analisi della dottrina dell'amministrazione; il segno peculiare di questo passaggio è il diverso spessore che assume il concetto di Stato che, nella seconda fase, diviene il portatore dell'organicità che in precedenza veniva presupposta e assegnata interamente alla comunità. Questa svolta del discorso steiniano punta a restituire integrità e tenuta alla sfera dello statale che si era dimostrata il punto debole durante il biennio rivoluzionario. Grazie soprattutto agli studi sul movimento sociale in Francia, Stein aveva introdotto nel concetto di società un elemento 'realistico', facendone il luogo dove si decidono le vicende stesse dello Stato; usando le parole di Tönnies si può dire che Stein «voleva dimostrare che tanto le costituzioni quanto le amministrazioni degli Stati sono sottoposte agli elementi e ai movimenti dell'ordinamento della società»[44]. Ma proprio questa sistemazione conduce necessariamente a una contraddizione insanabile, dal momento che

[43] STEIN 1868, pp. 215-216.

[44] TÖNNIES 1919f, p. 266. Sulle origini della dottrina steiniana della società rimando a RICCIARDI 1992. Sulle concettualizzazioni liberali della società alle quali, come si è visto, Tönnies intende esplicitamente opporsi cfr. HALTERN 1985 e DE PASCALE 1979. Sull'origine dell'utilizzazione tedesca del concetto di *bürgerliche Gesellschaft* SCATTOLA 1994.

essa mostra sì il pregio di riconoscere 'realisticamente' nella società un luogo di lacerazione sociale e di conflitto politico, ma allo stesso tempo si trova di fronte all'impossibilità pratica, dimostrata dalla rivoluzione del 1848, di considerare lo Stato come istanza in grado di dominare immediatamente e con efficacia lo scontro di classe, perché esso si presenta contemporaneamente come attore dello scontro e come posta in gioco.

Dalla radicalità dello scontro di classe nasce quindi la necessità di recuperare un luogo di ricomposizione capace di dare vita a un progetto che neutralizzi innanzi tutto quel riferimento alla democrazia sociale che aveva squassato gli Stati europei nelle rivoluzioni appena represse. La riforma sociale deve avvenire proprio per obliterare la democrazia dall'orizzonte della politica, perché a essa viene imputato il voler cancellare la distinzione costitutiva tra le classi; la comunità diviene quindi il luogo dove le diverse figure della produzione e della distribuzione trovano stabilita la loro posizione legittima che lo Stato deve incaricarsi di difendere anche contro i rapporti di forza presenti nella società. Ma proprio ragionando sulla possibilità da parte dello Stato di assolvere a questo compito, Stein diviene consapevole del limite della proposta politica che aveva formulato per risolvere il problema evidenziato dagli anni quaranta. La presenza di una 'amministrazione della riforma sociale' era stata allora collegata al manifestarsi di una volontà comunitaria intesa a impedire che l'amministrazione venisse utilizzata contro gli interessi dominanti nella costituzione, perché in questo caso «la guerra civile o, quanto meno, uno stato di guerra permanente sarà del tutto inevitabile»[45].

Gli anni quaranta lasciano dunque aperto un doppio problema: da una parte la necessità che il potere nello Stato sia nelle mani della classe possidente, dall'altra che l'uso di questo potere possa essere in contraddizione con la natura stessa dello Stato. In primo piano deve essere quindi posto

[45] STEIN 1850, III, p. 205. Sulla dottrina steiniana di questo periodo cfr. SCHIERA 1978; sulla soluzione da lui proposta GOZZI 1988, pp. 15-80.

il rapporto tra costituzione materiale e amministrazione, dal momento che quest'ultima può essere utilizzata per modificare i fondamenti stessi della società industriale. In qualche modo la premessa concettuale della *Verwaltungslehre* parte da dove si era chiusa la proposta politica di fondo della *Geschichte der sozialen Bewegung*, dopo che, riferendosi direttamente alla situazione prussiana, nel 1852 Stein aveva di fatto chiuso lo spazio tra Stato e costituzione, sostenendo che i caratteri sociologico-politici della *Verfassung* devono essere totalmente sussunti nello Stato così come esso è storicamente strutturato[46]. Teorizzando ora *Der organische Staatsbegriff*, Stein indica quali siano gli elementi costitutivi dello Stato e quali siano i suoi rapporti con il diritto. La *Gemeinschaft* diviene ora l'elemento necessario affinché possa darsi uno Stato, ma a essere sottolineata è la sua caratteristica mancanza di forma: essendo essa frutto della presenza di un popolo su un territorio, precedente a qualsiasi strutturazione politica determinata, essa può raggiungere una forma propria solo grazie allo Stato: «il fatto potente che la comunità degli uomini, al di là e al di sopra della comunità stessa, ha una propria esistenza che si norma e agisce da sé». Lo Stato mostra allora di essere davvero la valorizzazione assoluta di quella dimensione personale dalla quale deriva anche la comunità e di potere e dovere opporsi alla società in quanto dimensione impersonale dell'associazione complessiva. Distaccandosi dalla tradizione filosofico-politica che aveva considerato lo Stato di volta in volta come «conseguenza organica» del diritto, della *sociabilitas*, del bene comune o delle leggi etiche, Stein ne vuole affermare allo stesso tempo l'autonomia dalla società e la relazione con la comunità che deve dominare, in modo che possano essergli attribuiti «una vita» e un'«autodeterminazione» che si traducono nella «personalità». Dello Stato si dice infatti che «viene creato e muore. Lo giudica Dio nella storia»[47].

[46] STEIN 1852, p. 9: «Una vera costituzione è quella dove la totalità del popolo è percorsa dal sentimento che lo Stato con la sua amministrazione e il suo diritto esistono come espressione della sua vita più alta».

[47] STEIN 1869, I, p. 5.

La storicità e l'eccezionalità rispetto a qualsiasi altra struttura umana sono dunque le caratteristiche peculiari dello Stato, così come esse sono state determinate nell'epoca moderna: un vero concetto di Stato è infatti stato possibile per Stein solo a partire dalla teoria contrattualistica e con il suo primo esponente, cioè con Hobbes. Dopo la celebrazione hobbesiana della persona sovrana si è andata tuttavia lentamente dissolvendo l'immagine della personalità dello Stato, intesa non come finzione giuridica, ma come assetto che prende a suo fondamento l'essenza stessa del singolo, cioè la personalità. Se nel singolo la personalità si presenta ancora come espressione confusa tra molte, nello Stato essa trova la sua espressione più chiara e compiuta nel capo dello Stato, soprattutto se si tratta di un monarca. Ora si presenta il problema di rendere nuovamente visibile il percorso di formazione ed espressione della volontà statale attraverso la legislazione. Solo ora, grazie al suo identificarsi con la comunità, la persona sovrana può darsi una visibilità e un linguaggio normativo e il problema dell'organismo può essere riproposto a un livello diverso e nuovo, non più come deduzione da un ideale di integrazione, ma come specifico strumento statale per aggredire il mondo esterno normandolo. «Noi lo chiamiamo già qui l'organismo amministrativo; esso è il grande organismo dell'azione dello Stato». L'idea stessa di organicità non viene più presupposta, ma considerata come modello di azione e risultato da raggiungere[48]. Il riferimento alla comunità serve da una parte a ricomporre il quadro di una nazionalità del capitale che invece lo scontro di classe tende sempre a negare e si dimostrerà una soluzione vincente proprio al momento della fondazione del *Reich*. Dall'altra parte la comunità trova la propria espressione pratica nell'amministrazione, perché solo 'amministrare' fa vivere davvero la comunità che altrimenti rischia sempre di cadere vittima della contraddizione tra società e Stato.

Da questa ricostruzione emergono le motivazioni fondamentali per cui Tönnies si distanzia con sempre maggiore preci-

[48] STEIN 1869, I, pp. 9-10.

sione dal concetto steiniano di comunità, essendo nello stesso tempo obbligato a concepire in maniera differente anche quello di società. Nella sistemazione di Stein viene sottolineata la continuità tra i momenti in cui viene scomposto il processo di organizzazione della società che trovano così il loro culmine ultimo ed esteriore nella comunità che riqualifica interamente la posizione degli individui anche contro le loro intenzioni immediate, perché essi resterebbero altrimenti eternamente coinvolti nella lotta reciproca. Per Tönnies, al contrario, ogni organizzazione umana è frutto della volontà dei suoi soggetti – «die sozialen Menschen» – e le loro differenze di assetto materiale sono riconducibili al tipo di volontà che le produce. Nel concetto di comunità Tönnies fa dunque valere il senso soggettivo contro quello oggettivo e proprio per questo può sostenere che «questa visione non è in alcun modo omogenea a quelle che vedono le 'organizzazioni non arbitrarie' come emananti dal sentimento e dall'istinto. Per me la cosa principale non è in primo luogo l'emanazione [*Hervorgehen*], bensì il durevole rapporto interno»[49]. Questa posizione fondamentale serve a rifiutare la possibilità che il concetto tönniesiano di *Gemeinschaft* possa essere aderente a quello che penetra in denominazioni come comunità linguistica, di lavoro, popolare o di stirpe. «Qui si pensa solo ai fatti oggettivi di un'unità che poggia su caratteristiche o attività comuni, su connessioni esteriori. Da questo uso linguistico Stein aveva preso a prestito il suo non-concetto [*Unbegriff*] di comunità»[50].

In Stein Tönnies vede un altro rappresentante di quello hobbismo dal quale, come si è già visto, vuole prendere le distanze. Stein lo è intanto in quanto esponente di quella

[49] TÖNNIES 1919f, p. 269. La declinazione ugualmente critica di hobbismo e organicismo è chiara nell'affermazione di Tönnies secondo la quale i suoi «concetti principali erano pensati in una ininterrotta relazione critica con i teoremi di Stein, Jhering e Schäffle», TÖNNIES 1908f, p. 98.

[50] TÖNNIES 1919f, p. 270. La comunità in senso oggettivo si configura comunque secondo Tönnies come comunità potenziale di coloro che ne vengono fatti parte, alla quale deve in ogni caso fare seguito la volontà di adesione anche se espressa nelle forme tipicamente comunitarie.

parte degli eredi di Hobbes che hanno mutuato da quest'ultimo una concezione della natura umana tale da rendere necessaria la costituzione separata di un *Gemeinschaftswille* in grado di dominare dall'esterno la guerra di tutti contro tutti, pretendendo per sé la funzione di sovrano mediatore[51]. L'opposizione tönniesiana allo steiniano «senso oggettivo della comunità» non implica solamente la critica alla costruzione del concetto specifico, ma si allarga anche agli altri concetti dell'universo steiniano, in primo luogo perché l'assetto generale che questo ha prodotto è divenuto, secondo Tönnies, «decisivo per il modo di pensare la scienza dello Stato in Germania». L'impronta che esso ha quindi dato ai rapporti politici tedeschi ha consentito di coniugare l'onnipotenza dello Stato con la riforma sociale, stabilendo grazie a quel suo implicito hobbismo le condizioni di possibilità della politica sociale bismarckiana prima e guglielmina poi[52]; solo muovendo dall'oggettività della comunità è possibile la declinazione sociale della monarchia per impedire che le lacerazioni della società investano direttamente lo Stato. Vi è dunque un punto di contatto sostanziale tra i tre diversi tipi di organicismo ed esso si manifesta nel modo comune di pensare l'orizzonte complessivo del rapporto tra Stato e società come «comunità sistematica», approdo che, come sosterrà Ernst Troeltsch, sembra essere caratteristico di tutto il liberalismo[53].

Il rifiuto tönniesiano dell'organicismo ha quindi efficacia in primo luogo sulla definizione del concetto di comunità, ma

[51] TÖNNIES 1896a, p. 217: «Secondo l'idea che Hobbes ha coniato con tanta finezza, la costituzione e il governo dello Stato devono essere indipendenti dalla società: la monarchia 'sociale' o il socialismo di Stato sono solo una nuova forma del suo pensiero».

[52] TÖNNIES 1899a, p. 68. La presenza di Hobbes nel discorso di Stein è sottolineata anche da DE SANCTIS 1976, pp. 138-142.

[53] Così suona la critica a Paul Barth e al suo tentativo di fondare una sociologia organicista: «Barth fondamentalmente non va oltre la più generale legge dello sviluppo della volontà sociale verso l'autonomia intellettuale e verso la liberazione etica da autorità esterne attraverso il contemporaneo mantenimento di una comunità sistematica, dunque nel complesso verso il liberalismo», TROELTSCH 1916a, p. 714.

produce necessariamente il proprio effetto sulla sistemazione complessiva del discorso, mettendo in discussione la relazione consolidata tra comunità, società e Stato. Tuttavia, le due definizioni, fornite da Tönnies a distanza di pochissimi anni, quando ancora l'assetto generale del suo pensiero si stava puntualizzando, sembrano contraddire questa tanto decisa presa di distanza dall'organicismo e dal suo concetto di comunità. Concludendo nel 1881 il suo primo abbozzo di una dottrina della comunità e della società, Tönnies dunque scriveva:

«con comunità non intendo una cosa [*Dinge*], un organismo o qualcosa di vivente in qualsiasi senso, bensì nient'altro che un rapporto duraturo tra uomini che si imprime in determinati fatti»[54].

Accanto a questa affermazione deve tuttavia essere necessariamente posta quella che, a distanza di pochi anni, nel 1887, inaugura di fatto la trattazione pienamente sociologica dell'antitesi tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*.

«È quindi coerente che la comunità debba essere intesa come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico»[55].

La comunità sembra ora corrispondere a una definizione radicalmente diversa. E così sarebbe se ci si fermasse al registro biologico che il paragone assume all'interno della spie-

[54] TÖNNIES 1880-81, p. 30.

[55] TÖNNIES 1887a, p. 4 (trad. it., p. 47). Già METZGER 1917, p. 12 considerava le posizioni di Tönnies interessanti, sebbene «connotate metafisicamente», ma la critica più incisiva da questo punto di vista è certamente quella di ADLER 1936, pp. 39, 184-185, 204-205, il quale a più riprese rimprovera a Tönnies un modo di pensare che non sarebbe «ancora per nulla sociologico, ma costituito eccessivamente da elementi biologici e in definitiva metafisici». La critica neokantiana si è rivolta soprattutto alla costruzione del concetto di *Wesenwille* e di conseguenza a quello di *Gemeinschaft*, puntando alla definizione di un concetto generale di associazione umana all'interno del quale le diverse modalità appaiono tutte come costruzioni arbitrarie. Si veda la difesa della sociologia tönniesiana di MERZ-BENZ 1995 che rinviene al suo interno anche una teoria della conoscenza libera da qualsiasi dogma metafisico.

gazione. Lo stesso Tönnies sottolinea tuttavia il «senso sociologico» che determina l'analisi, non ponendo solamente la presenza di un'unità organica e originaria, ma stabilendo un'opposizione specifica tra organico e meccanico, nel senso che deve essere la sociologia stessa a concepire «i rapporti e le associazioni umane... come viventi o, al contrario, come puri prodotti artificiali»[56]. Spetta perciò al sociologo identificare una differenziazione e uno sviluppo che servano a denominare situazioni differenti fino al punto in cui esse trapassano nel polo divergente dell'antitesi. La «premessa della perfetta unità delle volontà umane come stato originario o naturale»[57] stabilisce il punto di partenza fondamentale e continuamente iterato dell'analisi tönniesiana, nel senso che proprio da esso tutta la ricostruzione muove per impostare il discorso sulla storia e le sue scansioni interne; ciò è già chiaro se si pensa al significato che qui assume l'aggettivo 'naturale' come sinonimo di originario e immediato mentre, come si è visto e come ancora si vedrà, è possibile trovarlo in differenti accezioni in particolare quando esso deve aggettivare il diritto specifico del rapporto societario.

Lo stesso Agostino d'altronde, in un passo immediatamente precedente all'epigrafe di *Gemeinschaft und Gesellschaft*, sostiene che «anche una volontà perversa è una grande prova della bontà della natura», ma l'impostazione complessiva del suo discorso impedisce a Tönnies di accogliere direttamente questa 'fede' nella natura e gli impone di trovare, e in qualche modo di provare materialisticamente, l'esistenza di un'antropologia positiva. L'unità originaria corrisponde così alla convinzione che emerge dal sottotitolo della prima edizione del libro – *Abhandlung des Kommunismus und des Socialismus als empirische Kulturformen* – che testimonia l'intenzione sottintesa di prendere le mosse da una condizione nella quale, sebbene essa non sia né egualitaria né particolarmente dominata dall'equità, è dalla totalità che si può dedurre la positiva volontà di affermazione reciproca

[56] TÖNNIES 1887a, p. 6 (trad. it., p. 49).

[57] TÖNNIES 1887a, p. 7 (trad. it., p. 51).

degli individui[58]. Questa convinzione non è propria solamente di quel percorso che va da Bachofen fino a Morgan, ma di gran parte della storiografia costituzionale tedesca dell'Ottocento che, volendo ricostruire la storia degli istituti giuridici delle popolazioni germaniche, aveva ugualmente preso le mosse dall'originaria unità di villaggio e di *Sippe*, per poi spesso porre, del tutto diversamente da Tönnies, la forma ottocentesca dello Stato costituzionale di diritto come punto di arrivo necessario di tutta quella vicenda storica[59]. L'antitesi tra comunità e società si muove dunque su questo doppio registro della critica dell'antropologia negativa costitutiva della modernità e della storia degli istituti giuridici che nella loro evoluzione hanno dato origine alla moderna società statale; essa è dominata dal tentativo di coniugare comunità e società in modo produttivo, deplorando per questo che Sir Henry Maine, «storico del diritto dai più vasti orizzonti», opponga «un'ingiustificata resistenza agli enormi contributi» dei vari Bachofen e Morgan[60].

[58] D'altronde è proprio a Marx che Tönnies fa risalire la 'scoperta' della sua impostazione, 'scoperta' che lo differenzierebbe totalmente da Maine, Bachofen, Morgan e Gierke, che pure avevano affrontato gli stessi temi. «L'idea che da parte mia esprimo dicendo che la costituzione naturale e (per noi) passata, ma sempre fondamentale della civiltà, è comunistica, mentre quella attuale e in divenire è socialistica, non è – ritengo – estranea a questi storici genuini, anche se soltanto lo scopritore del sistema di produzione capitalistico ha potuto enunciarlo e chiarirlo», TÖNNIES 1887a, p. XXIII (trad. it., p. 12). TÖNNIES 1903a, p. 774, spiegando la propria concezione del rapporto tra comunismo, socialismo e individualismo, caratterizza il primo come «il prevalere di ciò che è comune p r i m a dell'individualismo», mentre il secondo viene definito dal «sottolineare prevalentemente ciò che è comune, in quanto esso emerge d o p o lo sviluppo dell'individualismo, avendo quest'ultimo come condizione e presupposto». «L'individualismo, come la condizione di peccato di Fichte, sta tra i due».

[59] Cfr. BÖCKENFÖRDE 1970, in particolare pp. 182-210.

[60] Non si deve dimenticare che MORGAN 1877, pp. 6-7, aveva già in qualche modo anticipato l'antitesi tönniesiana, sostenendo che «tutte le forme di governo sono riducibili a due piani generali, usando il termine piano nel suo senso scientifico... Il primo in ordine di tempo è fondato sulle persone e su relazioni puramente personali e può essere definito come società (*societas*)... Il secondo è fondato sul territorio e sulla proprietà e può essere definito come Stato (*civitas*)».

Tra la prima enunciazione di quei teoremi della *Kulturphilosophie* e l'ostensione sociologica dell'antitesi di comunità e società il discorso tönniesiano si è dunque arricchito dell'apporto della storiografia giuridica ed etnologica che formava il retroterra di gran parte della riflessione nell'epoca del positivismo. In questo modo, a penetrare nel testo tönniesiano non è semplicemente la formula *from status to contract*, così come essa emerge dalle pagine di Maine che lo stesso Tönnies indica come centrale per il suo percorso intellettuale. Penetra soprattutto la teorizzazione dell'esistenza di 'società stazionarie' e 'società progressive' e del passaggio dalle prime alle seconde «contraddistinto dalla graduale dissoluzione della connessione familiare e dalla nascita al suo posto dell'obbligazione individuale»[61]. Ma nel testo del giurista inglese le società stazionarie di fatto non vengono trattate al di là delle indicazioni necessarie soprattutto a identificare i caratteri delle *progressive societies*, che sono il vero centro di gravitazione di un testo che lascia perciò aperto il problema di una definizione degli antefatti sociologici della società contrattuale. Inoltre, già nell'opera di Maine, è presente la tendenza a leggere il diritto romano come indicatore principale dello sviluppo storico e sociale[62], come si è visto accadere nell'analogia proposta da Tönnies tra diritto romano e nascita del diritto naturale societario; in Maine, nonostante l'esplicita critica al diritto naturale moderno, considerato come «il grande antagonista del metodo storico», è inoltre rinvenibile una quasi inevitabile assunzione del paradigma giusnaturalista come valorizzazione dei rapporti contrattuali che dominano la società[63]. La distanza tra Maine e Bachofen che Tönnies vuole colma-

61 MAINE 1861, pp. 168-170. TÖNNIES 1887a, pp. 158-160 (trad. it., p. 229-230) riprende estesamente la tesi mainiana, ma su Maine cfr. anche p. XXXIII (trad. it., p. 24), come pure TÖNNIES 1892a.

62 CAPOGROSSI COLOGNESI 1994, p. 65. Sul rapporto tra Maine e la Pandettistica tedesca, per noi di grande rilevanza perché presenta quella faccia storicista alla quale Tönnies in continuità si oppone, cfr. ora PICCININI 1995.

63 MAINE 1861, pp. 338-339. Sul rapporto tra giusnaturalismo e storicismo nell'opera mainiana cfr. PICCININI 1992.

re è misurabile proprio sull'argomento centrale. Mentre infatti per Maine, coerentemente con la posizione determinante assegnata al diritto romano, il diritto della società antica è essenzialmente paterno, dominato cioè da una *potestas* che definisce ruoli e potere nella famiglia attuale e per le generazioni future, in Bachofen il fondamento è notoriamente diverso. Il dissidio tra i due autori, peraltro entrambi romanisti per formazione, è per Tönnies allo stesso tempo un problema di scansione interna delle proprie categorie e un altro episodio di quella contrapposizione tra concezione storica del diritto e diritto naturale che prima della sua svolta etnologica lo stesso Bachofen aveva riconosciuto nella sua centralità[64].

Accogliere la suggestione bachofeniana del matriarcato[65], significa per Tönnies l'affermazione di una condizione pregiuridica, nel senso di un rapporto non regolato 'naturalmente' dal diritto romano, quindi, se i rapporti sono la categoria sociologica fondamentale, si tratta, a rigore, di un non-rapporto; essa si manifesta nell'identificazione della relazione materna come scaturigine della comunità, mentre allo stesso tempo agisce l'appropriazione dell'intera riflessione mainiana sulle categorie del diritto romano e l'affermazione storica del concetto moderno di legge. Diversa è in definitiva anche la comprensione dell'individualismo. Se Tönnies lo considera un problema costante, la cui variazione di forma caratterizza le diverse epoche sociologiche, Maine faceva valere – non casualmente proprio contro Hobbes ed

64 BACHOFEN 1841, p. 47, aveva descritto questo scontro come definitivo e inevitabile: «Tema del contendere: gli istituti giuridici, anzi tutte le istituzioni statali; premio per il vincitore: l'intero sviluppo giuridico del genere umano». La distanza tra Maine e Tönnies è misurabile soprattutto nella diversa concettualizzazione che il ruolo della donna assume nella comunità tönniesiana; cfr. per contrasto l'analisi incentrata sul diritto romano della condizione della donna in MAINE 1861, pp. 156-160. Sul fondamento patriarcalistico della dottrina mainiana cfr. CAPOGROSSI COLOGNESI 1994, pp. 247-255.

65 Si tratta peraltro di un'adesione rivolta più all'idea che ai singoli passaggi interni di un libro che TÖNNIES 1908f, p. 81, definisce «genialmente profondo, ma non libero da fantasmi».

enfatizzando la distinzione tra legge naturale e civile nel diritto romano – il fatto che la sua *ancient law* «non ha a che fare con individui, ma con famiglie, non con singoli esseri umani, ma con gruppi»[66]. La comunità tönniesiana non giunge mai a questa assolutezza, con la conseguenza che al suo interno – dove pure è dominante l'organizzazione in gruppi – l'individuo non scompare mai in quanto soggetto di volontà e di ubbidienza. Il risultato di queste specifiche assunzioni rientra per Tönnies nella sua presa di posizione nello scontro tra concezione storica del diritto e la riproposizione del diritto naturale come frutto più maturo del razionalismo illuminista. L'insufficienza attuale di storicismo e giusnaturalismo razionalista sta proprio nel fatto di incontrarsi, di avere come punto di sutura il diritto romano. In questo senso la comunità tönniesiana non è solo storicamente pre-contrattuale, ma a-contrattuale nella più profonda prospettiva concettuale.

Tönnies ha sostenuto sia di aver voluto indicare una sintesi superiore a quelle due correnti, sia di avere voluto porle una accanto all'altra senza che un giudizio di valore stabilisse una priorità specifica. In ogni caso, la deplorazione nei confronti della «ingiustificata resistenza» che Sir Henry Maine oppone alle «ricerche sociologico-etnologiche» di Bachofen e Morgan si giustifica proprio con l'enucleazione di un concetto di comunità che si presenti come assetto normativo eccentrico rispetto alla dominante tradizione occidentale centrata sul diritto romano. Il fatto che l'origine della comunità venga individuata, ancora prima che nel gruppo parentale strutturato, nella relazione tra madre e figlio, stabilisce un'eccezione rispetto alla storia costituzionale europea

66 MAINE 1861, pp. 257-58, dove viene criticata l'indicazione dell'individualismo come fondamento politico di ogni fase dello sviluppo storico, riportandola al predominio raggiunto dalla teoria giusnaturalista e richiamandone efficacemente l'immagine: «È ogni individuo che sottoscrive per sé il patto sociale. Vi è una specie di mutevole banco di sabbia, i cui grani sono gli individui, i quali secondo la teoria di Hobbes sono temprati nella roccia sociale dalla salutare disciplina della forza». Sull'appropriazione tönniesiana di Maine cfr. anche MENZ-BENZ 1995, pp. 287-296.

fondata sulla figura del padre. La negazione della priorità del patriarcalismo stabilisce una differenza specifica tra uomo e donna che Tönnies sosterrà in continuazione, avendo presente in questo non solo la distinzione mülleriana di femminile e maschile, ma anche il rifiuto hobbesiano del patriarcalismo politico e la penetrazione dell'opposizione uomo-donna all'interno del paradigma del giusnaturalismo classico[67]. La donna non rappresenta tuttavia solamente una polarità, la cui esclusione fonda l'universo societario, ma è anche portatrice di una eterogeneità che – come accade secondo Tönnies per l'operaio – nega nel loro complesso i moventi costitutivi della società. Essendo portatrice dell'idealità suprema, riassunta da Tönnies nel senso morale, la donna si oppone al carattere espropriativo dei rapporti economici e politici, divenendo il soggetto che più di ogni altro può condurre a una correzione comunitaria della società[68]. Non è dunque casuale che già le relazioni tra consanguinei e tra gli appartenenti alla stessa stirpe rappresentino in modo meno immediato e generale il concetto di comunità. In esse «si può ravvisare l'embrione di una comunità o la tendenza e la forza – fondata sulla volontà – protesa verso di essa»[69]. In seguito si ritornerà sulla psicologia fondamentale tönniesiana che, anche nel caso di partecipazione a una struttura comunitaria, giustifica la presenza in posizione determinante del riferimento alla volontà; si deve invece notare che immediatamente Tönnies registra che, diversamente dai rap-

[67] Cfr. TÖNNIES 1887a, pp. 124-126 (trad. it., pp. 189-91) e TÖNNIES 1914b. Sulla posizione hobbesiana – chiaramente espressa in *De Cive* IX, 3 e ribadita in *Leviatano*, pp. 195-96 – SCHOCHET 1975, pp. 225-43; sull'opposizione uomo-donna nel paradigma giusnaturalista cfr. COSTA 1974, pp. 81-82. Senza questi riferimenti alla 'modernità assoluta' dell'opposizione uomo-donna, ovvero al suo essere tutt'altro che un residuo di un qual si voglia passato che continuamente si ripresenterebbe, risulta incomprensibile la compresenza nel pensiero tönniesiano di convinzioni totalmente improntate alla razionalizzazione moderna e di un modello di distinzione sessuale che sembra tutto legato al romanticismo; all'enunciazione di questa contraddizione si arresta MEURER 1991.

[68] Cfr. TÖNNIES 1895f.

[69] TÖNNIES 1887a, p. 7 (trad. it., p. 51).

porti fondati sull'amore materno e fraterno, già nelle relazioni comunitarie caratterizzate dalla preminenza del padre viene in primo piano la diseguaglianza basata sull'età e quindi sulla forza. «Così la paternità fonda nella forma più pura l'idea del dominio [*Herrschaft*] nel senso comunitario»[70]. Quella diseguaglianza e questo dominio appaiono tuttavia come ancora dipendenti esclusivamente dal ciclo naturale della vita e da una divisione dei compiti che viene intesa come conforme al ruolo 'naturalmente' occupato nello spazio complessivo.

Nella sua forma pressoché definitiva *Gemeinschaft und Gesellschaft* si colloca dunque all'incrocio di una serie complessa di percorsi di ricerca che hanno comunque il loro centro nello studio di una normatività sempre più voluta, nel distacco dall'immediatezza irriflessa di una volontà comune che appare come consuetudine e unità. Il comune carattere che unisce *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* consiste proprio nel fatto che entrambe devono dipendere da una forma di 'volere sociale'; entrambe sono il risultato della definizione collettiva di una pluralità di volontà individuali. Il rovesciamento che Tönnies impone ai principi secondo i quali Gierke aveva ordinato la storia del diritto tedesco è tuttavia il segno più evidente della specifica comprensione tönniesiana del rapporto tra volere comunitario e societario. Nel periodo tra l'800 e il 1200 Gierke aveva individuato l'affermarsi di un nuovo tipo di consociazione – la *gewillkürte Genossenschaft* – in grado di rivitalizzare pienamente il principio consociativo, ponendo anche fine alla crisi del feudalesimo. Per Gierke la *freie Einung* – luogo di manifestazione della nuova centralità del diritto arbitrario – era fondata sull'espressione di una libera volontà da parte di ogni singolo al quale veniva riconosciuto il diritto di poterla esprimere. Il pieno dispiegamento di questa associazione fondata «sulla libera volontà degli associati»[71] è la città con

[70] TÖNNIES 1887a, p. 9 (trad. it., p. 53). Che l'autorità patriarcale sia storicamente necessaria alla struttura stessa della famiglia in quanto comunità era già stato sostenuto da MAINE 1861, p. 133.

[71] GIERKE 1868, p. 221. OEXLE 1982, pp. 12-15.

le sue gilde, dove Gierke individua la coniugazione tra questo specifico individualismo e la persistenza di rapporti naturali. Arbitrario e naturale si incontrano perché Gierke non è interessato a pure associazioni di volontà dal momento che, come si è già visto, esse mostrano troppo chiaramente il segno dell'individualismo e dell'individualità moderni[72]. Nella costellazione formata dalla *gewillkürte Genossenschaft*, l'individualismo etico e la persistenza della comunità naturale, Gierke colloca dunque l'epoca di massimo splendore del principio consociativo, destinato a essere lentamente soppiantato nell'epoca successiva da quel principio di *Obrigkeit* che egli individua come fondamento della moderna statualità.

Tönnies disloca questo insieme di concetti in maniera del tutto differente, sebbene sia evidente e dichiarato il debito nei confronti della ricostruzione gierkiana. La *Willkür* diviene il modo tipico di espressione della volontà dell'individuo moderno, della sua capacità e possibilità di utilizzare anche gli assetti collettivi per raggiungere i propri scopi privati, della definitiva e ineluttabile decadenza delle comunità naturali. Essa inoltre non è più il carattere determinante di associazioni prestatuali che possono in questo modo 'concordare diritto'[73], ma diviene direttamente il tratto fon-

[72] «Per il singolo l'associazione consociativa non aveva meramente valore come mezzo per il migliore raggiungimento di scopi individuali, bensì come una superiore comunità etica, nella quale il singolo cedeva una parte – una parte molto essenziale – della sua personalità a favore della totalità. Poiché la potenza e l'onore della consociazione non erano preminenti rispetto all'interesse individuale, era sconosciuta quella più tarda esclusività che nell'accrescimento del numero dei consociati vedeva solo una diminuzione della loro partecipazione», GIERKE 1868, p. 298.

[73] «In passato un diritto speciale sorgeva normalmente sotto forma di un diritto 'arbitrario', cioè di un diritto creato in virtù della tradizione o della statuizione stipulata di comunità di consenso fondate su 'ceto' o di 'unioni' associative – e quindi in forma di ordinamenti statuiti autonomamente. Che la 'libera volontà' – cioè il diritto particolare arbitrario, nel senso ora chiarito – 'prevalga' [*bricht*] (abbia la precedenza) sul 'diritto del paese' [*Landrecht*] – il diritto comune altrimenti valido – rappresentava un principio di portata quasi universale...», WEBER 1984, III, pp. 48-49. Solo in seguito lo Stato ha preteso, riuscendovi, di autorizzare

damentale del diritto statuale che tanto la Scuola storica, quanto la storiografia di Gierke continuano a negare[74]. Pur essendo differenti le loro posizioni nei confronti del diritto romano, entrambe, ponendo l'organico come fondamento del diritto, sottolineano e si oppongono all'arbitrarietà dell'individuo e del meccanismo statale. Secondo Tönnies, al contrario, il diritto romano si sarebbe imposto come diritto generale, nel momento in cui la presenza di una molteplicità di diritti particolari rendeva ormai impossibile il raggiungimento di una decisione. Se nella ricostruzione di Gierke – come pure in quella weberiana – la *Willkür* viene storicamente individuata in quella forza particolare che destruttura il *Landrecht* inteso come assetto generale di norme, Tönnies opera una ridislocazione delle nozioni storico-giuridiche e una sottrazione nei confronti del gierkiano individuo della gilda, al quale viene di fatto negata la possibilità di agire in nome di una comunità particolare contro le norme che valgono come generali. Tutto ciò impone una ridefinizione complessiva delle figure associative, nel momento in cui gli assetti normativi vengono valorizzati muovendo ancora una volta dal loro esito, che è sempre e comunque la generalità. Per questo, nella continuità che Tönnies stabilisce tra le radici medievali dell'individualismo e la statualità moderna, la massima che vale è comunque: «Il diritto del *Reich* s p e z z a [*bricht*] il diritto territoriale»[75].

Questo rovesciamento dell'impostazione gierkiana se da una parte limita l'emergenza dell'individualismo a un'epoca storica specifica, dall'altra ne impone le caratteristiche politi-

questi diritti particolari. Così come esso ha ridotto il diritto della *Gemeinde* a un diritto eteronomo. Questa non era tuttavia la condizione originaria, che si fondava invece sulla pattuizione e l'usurpazione di diritti da parte di comunità particolari.

74 «La Scuola storica ha avuto la sua piuttosto discutibile importanza storica nel fatto che essa nega l'arbitrio [*Willkür*] dello Stato, nel fatto che essa vuole lasciare la formazione del diritto privato in tutte le sue parti essenziali esclusivamente al popolo e al suo organo naturale, il ceto dei giuristi», TÖNNIES 1894a, p. 108.

75 TÖNNIES 1894a, p. 106.

che all'individuo in generale. Di fatto l'arbitrio, in quanto capacità e volontà di scegliere, sta per Tönnies alla base di ogni forma di rapporto sociale sia comunitario che societario. In questo modo viene negato che sia possibile un individualismo differente da quello moderno, o meglio che sia possibile una sua concettualizzazione che non prenda le mosse da questo per definire o ridefinire anche il concetto di singolo. Sebbene nel caso della società sia proprio l'individualismo a produrre la forma, mentre nella comunità è al contrario l'assetto generale che determina la posizione degli individui che pure lo scelgono, il rapporto del singolo con la totalità diviene il problema generale che deve essere comunque affrontato. È significativo che nei suoi primi saggi hobbesiani, Tönnies utilizzi ancora un concetto tradizionale di comunità, indicando con esso l'unità immediata del popolo che può esprimere un *gemeinschaftlicher Wille* e quindi una sovranità assoluta. In questo modo tutto il lavoro politico che porta alla costituzione della sovranità ha come scopo la produzione della comunità[76], dal momento che il concetto non è stato ancora sottoposto alla critica storica che avviene solo nelle pagine di *Gemeinschaft und Gesellschaft* con il risultato sia di limitarla a emergenze storiche precise, sia di stabilirne caratteristiche esclusive tali da non permetterne più un uso generico. Comunità e società sono qui antitetiche in un senso differente da quanto avverrà in seguito, perché lo stesso Hobbes viene considerato come il teorico non sempre rigoroso del *gemeinschaftliches Wollen*. Hobbes non è ancora il teorico dell'uomo societario – al punto che Tönnies nel 1911 potrà scrivere «gli uomini di Hobbes e i loro discendenti della mia 'società'»[77] – e altri sono coloro che hanno pensato di potere fare a meno di qualsiasi riferimento alla comunità: Locke e dopo di lui soprattutto l'economia politica e il costituzionalismo liberale[78]. Con i contenuti e i

76 «Nel loro complesso il compito e l'arte consistono nel produrre la comunità», TÖNNIES 1879-81, pp. 230-231.

77 TÖNNIES 1887a, p. 105 (trad. it., p. 166). Annotazione del 1911 che compare a partire dalla II edizione.

78 Costoro solamente avrebbero sostenuto «che la massima felicità per

riferimenti del concetto di comunità muta anche l'interpretazione di Hobbes.

Tra lo scritto del 1880-81 e il libro del 1887 è facile notare come l'attenzione di Tönnies si sia concentrata sulla trattazione della società, facendo divenire quest'ultima una categoria paritetica e superando così il ruolo quasi residuale che prima le era stato assegnato. Società non è più 'ciò che non è comunità' e per questo ne viene approfondita e arricchita la definizione, puntualizzando cosa significhi il suo corrispondere nel concetto a un «rapporto di indifferenza (che sarebbe più giusto definire un non-rapporto) o di inimicizia»[79]. La nuova dimensione della società ha dunque determinato la qualificazione stessa della comunità, sebbene rimanga fondamentalmente inalterato il riferimento alla psicologia individuale quale analogia di base grazie alla quale vengono anche identificati i modelli associativi. Si può addirittura sostenere che è aumentata a dismisura l'importanza concessa alla società e da questa centralità del meccanico e dell'artificiale è stata ridislocata la posizione concettuale della comunità. La comunità tönniesiana è allora comprensibile solo a partire dal suo opposto sociologico e solo da questo punto prospettico essa può essere davvero nominata e quindi determinata. Solo così acquista significato la centralità del presente come irrinunciabile punto di vista dell'osservatore. La società è dunque ciò che consente di ritor-

l'uomo potesse essere raggiunta attraverso la mera società e uno Stato societario», TÖNNIES 1879-81, p. 240.

[79] TÖNNIES 1880-81, p. 30. LANDSHUT 1929, p. 30, aveva già sottolineato questa priorità logica del concetto di società su quello di comunità, scrivendo: «Così ciò che viene definito da Tönnies comunità è orientato in tutte le sue parti alla 'società' e, per così dire, provvisto di un segno rovesciato... La genesi di entrambi questi 'concetti fondamentali' è dunque la seguente: sebbene essa preceda nell'esposizione in quanto 'originaria e naturale', a essere *vista* come originaria non è la comunità bensì la società, così come essa ha trovato la propria interpretazione nel corso dei secoli XVII e XVIII». Nella letteratura sociologica successiva le tipologie tönniesiane sono discusse brevemente, ma con ricchezza di spunti da NISBET 1981, in particolare pp. 99-114. Sulla dottrina tönniesiana della volontà cfr. anche BLUM 1967 che muove tuttavia dall'originarietà e dalla pienezza dell'organico.

nare a discutere della comunità, ciò che consente di indicarne le caratteristiche non originarie e quindi separate, ma presenti e confuse nel momento stesso in cui si parla di società. Non a caso il paragone che chiarisce l'attività del sociologo non è quello con il botanico o lo zoologo, ma quello con il chimico, perché «si tratta piuttosto di una scissione [*Scheidung*] piuttosto che di una differenziazione [*Unterscheidung*]»[80]. Questo è il «porsi completamente al di fuori delle cose»[81] che impone hobbesianamente di utilizzare il microscopio e il telescopio per 'comprendere' tanto le passioni infinitamente piccole che quelle infinitamente grandi che «sono qui e là, nella loro sostanza fondamentale, le stesse»[82].

Questa continuità delle passioni fa sì che nemmeno la comunità possa essere pensata come un luogo pacificato, poiché proprio dalla presenza in essa di un dominio Tönnies aveva preso le mosse, riconoscendo che l'unità originaria che pure

80 Così scrive TÖNNIES 1901b, p. 353, anticipando quella che sarà una pietra basilare della sua classificazione delle categorie sociologiche. Infatti in 1915c, p. 242, pur sostenendo ancora che nell'antitesi tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* il fine classificatorio è assolutamente secondario, ribadisce lo stesso concetto: «Scindere è analisi, l'esposizione dei concetti puri è sintesi». Si vedrà in seguito l'importanza politica che assumerà questa declinazione sociologica del concetto di sintesi. Vale comunque la pena ricordare quanto scritto da HOBBES, *De cive*, p. 67, «così pure, nello studiare il diritto pubblico e i doveri dei cittadini, bisogna, non certo scomporre lo Stato, ma considerarlo come scomposto nei suoi elementi, per ben capire quale sia la natura umana, sotto quali aspetti sia adatta o inadatta a costituire uno Stato, e in che modo gli uomini che vogliono associarsi debbano accordarsi».

81 TÖNNIES 1887a, p. XXI (trad. it., p. 10).

82 Il riferimento tönniesiano è qui chiaramente ai passi di Hobbes contenuti in *Leviatano*, p. 180, *De Corpore*, XVII,1 e *De Homine*, IX,10. Diversamente da quanto sostiene BICKEL 1991, pp. 172-174, non si tratta qui per Tönnies di affermare meramente il carattere esterno della scienza sociale rispetto alle passioni di cui si occupa, ma proprio di pensarla – hobbesianamente – come «scienza morale e civile» in grado di coniugare le conoscenze della 'geometria' – il diritto naturale – e della 'meccanica' – l'economia politica – della società. Così come «la filosofia empirica e dialettica cerca di riunire in un unico punto focale queste concezioni», TÖNNIES 1887a, pp. XXI-XXII (trad. it., p. 10).

in essa deve regnare, deve essere sempre ricostruita, essendo possibili «tutti i generi di contese, di frizioni e di pastoie, nella misura in cui si incontrano età, forze e pretese pari»[83]. Nella comunità la costituzione della pace si dà quindi all'interno di un processo che istituzionalizza la differenza interiorizzandola come costume. Il rapporto di dominio, che pure non è considerato essenziale per la definizione del concetto di comunità, si presenta come momento costitutivo di una struttura caratterizzata da differenti unità naturali all'interno delle quali vengono riconosciute «dignità» diverse, basate sull'età, la forza o la saggezza, tutte compendiate dalla figura del padre rispetto alla quale si possono provare reverenza o timore. La relazione che si instaura in questo modo è totalmente personale e, proprio per questo, trova una possibile continuazione nel rapporto tra servo e padrone, «quando esso – come avviene di regola e in analogia con i legami della parentela più stretta – è sorretto e promosso da una convivenza domestica prossima, durevole e chiusa»[84]. Il riconoscimento di queste «dignità» rappresenta evidentemente uno snodo di importanza fondamentale, perché a differenza della naturalità che pure poteva essere riconosciuta alla relazione materna, qui vi è comunque la necessità di una scelta più o meno consapevolmente ripetuta in continuazione; deve cioè manifestarsi una volontà omogenea «al comune e reciproco modo di sentire associativo, che costituisce la volontà di una comunità». Questa volontà comune a tutti i membri della comunità è comprensione [*Verständnis*] reciproca, *consensus* nel significato letterale del termine, dal momento che proprio nel rapporto tra esseri razionali sta il senso del rapporto complessivo.

«Ciò si può anche esprimere dicendo che tutto ciò che è conforme al s e n s o di un rapporto comunitario, che h a u n s e n s o in esso e per esso, è il suo d i r i t t o; esso viene perciò osservato come la volontà vera e propria ed essenziale dei vari associati»[85].

[83] TÖNNIES 1887a, p. XXII (trad. it., p. 10).

[84] TÖNNIES 1887a, p. 12 (trad. it., p. 56).

[85] TÖNNIES 1887a, p. 17 (trad. it., p. 62).

Viene così instaurato un rapporto immediato tra la volontà dei singoli e la normatività che a essa dà forma. Questa normatività è concepibile come astrazione, ma si mostra innanzi tutto nella materialità dei comportamenti, nel loro rispondere a una norma interiorizzata come necessaria. Proprio per questo la consuetudine e il costume vengono indicati come forme di normatività della comunità, ma già all'interno di quest'ultimo viene operata una scansione che riprende il passaggio dalla relazione materna all'affermarsi del dominio paterno. Solo il rispetto verso la madre appare infatti naturale, mentre quello verso il padre è già dovuto al costume e quindi, di conseguenza, a un atto di volontà. Ancora una volta la comunità esiste tuttavia grazie agli stadi successivi a quello originario e materno. Essa inizia infatti ad avere una rilevanza storica nel momento in cui viene stabilita la differenziazione tra lo «spirito» fraterno e il «dominio» paterno: entrambi definiscono i contorni e l'essenza della comunità: «ma soltanto quest'ultimo, rimanendo potente in un sistema di costituzioni di villaggio, è importante per la visione concettuale della s t o r i a – e precisamente come fondamento del feudalesimo»[86].

Si mostra così, anche all'interno della trattazione della comunità, il forte debito verso Hobbes; e la distanza che Tönnies prende dal suo autore. Un altro luogo di origine del concetto di *Gemeinschaft* è certamente il XX capitolo del *Leviathan* con il suo tentativo di legittimare in quanto pattizio anche il potere dispotico del padre sui figli, del vincitore sui vinti, del padrone sui servi. Già Hobbes aveva riservato alla madre un potere originario e immediatamente negato dal diritto civile, perché «gli stati sono eretti dai padri e non dalle madri di famiglia». La distanza che separa Tönnies da Hobbes è data dalla decisione di relegare il patto che permette il 'dominio paterno o dispotico' in un tempo e in un rapporto 'sociale' anteriori alla nascita dell'individualità uguale, calcolatrice e cosciente di sé, cioè della *Gesellschaft*. In esso viene rinvenuta la vera radice di quel *Gewalt-*

[86] TÖNNIES 1887a, p. 26-27 (trad. it., p. 74).

verhältnis che Tönnies vuole escludere dall'orizzonte della sua politica sociologica, fondando così la necessità teorica di pensare un'ulteriore concettualizzazione come quella di *Gemeinwesen* che, sporgendosi oltre la dimensione societaria dei rapporti, si sottrae al pericolo di una semplice rideclinazione comunitaria verso cui pure tende, perché la società oramai democratica è inconciliabile con il patriarcalismo politico.

Prendendo dunque le mosse dalla vita familiare, Tönnies deve indicare per la comunità un modello di normatività che comprenda un simile aderire al dominio di un soggetto, la cui posizione impedisce la reiterazione della decisione individuale, ma che, al tempo stesso, mostri come esso sia un rapporto in cui tutti e ognuno trovano la propria posizione, perché quella sottomissione originaria è divenuta per così dire 'naturale'. E questo modello normativo comunitario complessivo è la concordia. La concordia specifica il senso tipico di un rapporto comunitario, stabilendo le modalità interne del rapporto.

«Concordia e costume si condizionano e si favoriscono reciprocamente, ma possono anche venire in conflitto e spostare in vario modo i loro confini rispettivi. Il loro contenuto necessario consiste nel fatto che essi esprimono e comandano la pace»[87].

3. *Il costume e la società del diritto*

Il punto di arrivo della volontà comunitaria è dunque la pace, anche se questo fine è in realtà presupposto e non oggetto di una ricerca costante e intenzionata. Ponendo la pace come scopo implicito della volontà comunitaria, Tönnies esclude definitivamente dal suo discorso qualsiasi riferimento alla comunità come emanazione, perché questa pace è costruita progressivamente, fino al punto di configurarsi come espressione di un diritto naturale che sancisce la pre-

[87] Tönnies 1887a, p. 188 (trad. it., p. 263).

senza di figure che accettano la differenziazione della prestazione e dell'ubbidienza:

«... e specialmente che a una parte spetti la prestazione e all'altra l'obbedienza, ciò costituisce un diritto naturale, come ordinamento della convivenza che assegna ad ogni volontà il suo campo e la sua funzione, un insieme di doveri e di diritti»[88].

È la stessa evoluzione della volontà che impone di andare oltre la fissità naturale che imporrebbe come unica scelta la rinuncia al dolore e la ricerca del piacere: si tratta di salire una scala che dal rifuggire la sensazione dolorosa porta a ciò che Tönnies chiama 'il volere attivo' [*das tätige Wollen*]; volere è comunque scegliere l'attività. Il dolore, così come la paura, costituisce il momento di inattività della volontà, è esclusivamente un evitare, non un muoversi verso una direzione, così come è invece il piacere e come sarà la brama.

Vale la pena soffermarsi brevemente sui momenti critici di questa volontà, nel momento in cui essa si apre al desiderio ed esce dalla condizionatezza del presente, divenendo un «nuovo tipo di volontà» che sperimenta l'irrompere del futuro all'interno della coscienza, imponendo al concetto di volontà il tempo della volizione. L'avvento del tempo trasforma il rapporto tra piacere e dolore, mostrando il desiderio nella sua relazione con il futuro per il suo essere legato a quell'attività specificamente umana che è la rappresentazione [*Vorstellung*]. In questa centralità assegnata alla rappresentazione – *die dämmernde Form* – trova ragione la distinzione delle due componenti fondamentali del desiderio, la brama [*Begierde*] e la paura, dal momento che entrambe dipendono dall'attualizzazione di un'aspettativa futura ancora non perfettamente prevedibile. Nel momento in cui le rappresentazioni giungono a essere la parte predominante e decisiva del desiderio, la volontà si rende autonoma dal corpo di cui pure è parte, nel senso che nella rappresentazione convivono tanto il sentimento di ciò che è, quanto l'idea di ciò che potrà essere. E questa fusione produce «il sentimen-

[88] TÖNNIES 1887a, p. 17 (trad. it., p. 62).

to apparentemente semplice della libera volontà o dell'arbitrio»[89]. Il senso di libertà sarà ancora maggiore quando il desiderio potrà abbandonarsi a una brama piuttosto che arrestarsi di fronte a una paura, ma esso è e rimane, per così dire, una formazione di compromesso nella quale convivono tanto il «il sentimento doloroso (la coazione)» della propria esistenza presente, quanto la dinamica propria che consiste essenzialmente nell'attività dominata dalle rappresentazioni.

Nell'insieme l'intera genealogia della volontà libera costruita da Tönnies, le sue modificazioni e i suoi passaggi interni, il suo essere rivolta con sempre maggiore insistenza, forza e potenza verso l'esterno, la definizione di questo esterno come aggregato delle volontà e delle opinioni degli altri uomini, mirano a una definizione della volontà «come a t t i v i t à, dalla quale ci si aspetta che agisca su tali opinioni modificandole», dal momento che «a tutte queste relazioni di volontà corrispondono in forma logica i diversi tipi di giudizi di valore, attraverso i quali condizioni soggettive, oggetti esterni o sensazioni estranee vengono definite come buone o cattive»[90]. Il giudizio di valore è un passo ulteriore rispetto al sentimento morale poiché considera il suo oggetto come capace di volontà e di azione sia che esso sia rivolto verso se stessi sia che abbia per oggetto un'altra persona. Stabilito in questo modo l'universo relazionale all'interno del quale una libera volontà esercita la propria azione, Tönnies può rivol-

[89] TÖNNIES 1880-81, p. 15. Sul rapporto tra volontà e desiderio e sul loro progredire verso l'atto arbitrario anche TÖNNIES 1899b, pp. 69-70 e pp. 110-111: «Accanto a un debole senso di libertà, collegato all'atto arbitrario come tale, il soggetto ha un più forte senso dell'essere obbligato dai suoi propri pensieri, del dovere o del dovere essere. Formalmente ciò non accade diversamente se si trattasse della realizzazione di una volontà *estranea*, della direzione di un pensiero estraneo. Anche qui gli atti arbitrari sono i propri – e in quanto anche colui che è necessitato agisce con una *volontà libera – quamquam coactus tamen voluit* – eppure, quando per esempio si tratta di uno schiavo, noi diciamo che egli non *avrebbe* una volontà propria; di fatto: il volere è del signore, gli atti arbitrari sono i suoi propri».

[90] TÖNNIES 1880-81, p. 17.

gersi alla definizione degli effetti della volizione, delimitando un campo di tensione che ha ai suoi estremi la volontà di produrre dolore e quella di produrre al contrario piacere.

L'abnegazione incondizionata e l'assoluta inimicizia sono le forme estreme di rapporto che eccedono comunque la relazione volontaria e, ponendosi come totale accettazione o rifiuto dell'altro, negano il carattere attivamente relazionale inerente a ogni manifestazione di volontà. Il fatto che venga sottolineato il ruolo svolto dalle relazioni sulla volontà significa che nell'ambito comunitario esse sono il fondamento della decisione di agire al loro interno e, essendo un presupposto di quest'ultima, sono a essa precedenti anche dal punto di vista temporale. All'interno della comunità ogni singolo atto di volontà comporta dunque il protrarsi della durata dell'intreccio generale delle relazioni, di modo che la durata stessa divenga un elemento non solo caratterizzante, ma addirittura esplicativo dell'esistenza della comunità. La continuità nel tempo è implicita in un assetto normativo nel quale i comportamenti – «che per loro natura sono arbitrari» – si adeguano al passato, perché «il fatto del perseverare in una data direzione della volontà»[91], quindi continuare a sceglierla, rappresenta, dal punto di vista psicologico, quella linea di minore resistenza, richiedente lo sforzo minimo e che produce la minore possibilità di dolore. La volontà comune di una moltitudine di uomini che decidono continuativamente secondo la consuetudine è presente nel momento in cui essi 'decidono' di manifestare la propria volontà non come prodotto del loro arbitrio, ma semplicemente come ubbidienza, ovvero come assenza di opposizione a una volontà dominante. L'ubbidienza diviene così la verifica pratica dell'esistenza della volontà comune, così come la disubbidienza ne è la negazione.

Si è detto che il rapporto di *Herrschaft* non rappresenta un elemento necessario per definire il concetto di comunità; esso trova comunque in questo ambito la sua presenza più pregnante, perché si manifesta nella forma di un comando

[91] TÖNNIES 1880-81, p. 22.

che non si esprime prioritariamente in un divieto. La legge – che Tönnies riconoscerà come forma tipica di normazione societaria – vietando soprattutto comportamenti determinati, riconosce implicitamente uno spazio di libertà lasciato all'arbitrio di coloro che le sono soggetti. Diversamente, il comando – il desiderio del dominante – si dà in forma puntuale e personale, anche quando appare come richiesta di cortesia, senza essere rafforzato dalla presenza di una minaccia o di una promessa. Proprio per questo dove si passa «dal pregare... [all'] offrire e dove questo è il modo continuativo del traffico, là per la nostra osservazione va totalmente perduto con il concetto del dominare anche quello di comunità e il concetto di società ha il suo inizio»[92].

Si è senza dubbio di fronte a un altro aspetto di quel processo di razionalizzazione che caratterizza la storia dell'occidente, per chiarire il quale Tönnies, anticipando un tema che sarà comune a tutta la sociologia classica tedesca, si adopererà fin dall'inizio della sua attività scientifica. Esso non rimanda semplicemente alla spersonalizzazione del comando, ma piuttosto alla sua diffusione in tutti i rapporti, alla sua ascrizione almeno concettuale a tutti i «soggetti di potenza», e allo stesso tempo alla sua costituzione come struttura complessiva che dall'economia alla politica unisce tutte le sfere della società. Al contrario, nella comunità, la volontà dominante annuncia la polarizzazione tra amicizia e inimicizia. E in entrambi i casi si tratta di una situazione limite: nel primo essa diviene un ambito tendenzialmente privo di dominio, nel secondo rischia di far apparire la disobbedienza come una prospettiva meno dolorosa dell'ubbidienza. Per quanto sconosciuta, la volontà comunitaria deve essere invece la sola produttrice di norme. Essa non deve solamente fare propria la presenza del dominio, ma anche celare i fondamenti del senso del dovere che lo legittima, pena la perdita definitiva dell'ipotetico carattere di unità originaria e organica.

[92] TÖNNIES 1880-81, p. 26.

Questi presupposti legittimano dunque il costume quale tessuto normativo della vita comunitaria, che tiene assieme la soggettività individuale di ogni appartenente alla comunità e l'oggettività materiale a cui egli fa sempre riferimento. La priorità del lato soggettivo della comunità si esplica nella distinzione non solo linguistica tra il costume e altre espressioni dell'agire consuetudinario. Tönnies distingue così nella consuetudine un triplice significato: in primo luogo il mero fatto che un'azione viene regolarmente ripetuta, quindi la norma che si può riconoscere grazie alla ripetizione dell'azione, di modo che si può dire che il soggetto agisce in conformità a un precetto che riconosce come valido e la consuetudine si presenta come «una formazione di tipo soggettivo che ha tuttavia una forma e una validità oggettive»[93]; essa è infine e conseguentemente l'espressione di una volontà che può essere propria solo dell'individuo agente: in questo modo l'abitudine, che appare come una decisione assolutamente impersonale, nasconde il carattere volontario del tenere un determinato comportamento. Questo è per Tönnies il punto di incrocio sia tra il desiderare e il volere, sia tra una volontà in qualche modo riflessa e una perfettamente consapevole.

«Così anche la consuetudine, essendo volontà, è per così dire immersa nel pensare, trovando la propria rappresentazione nel pensiero 'io voglio', cioè come decisione»[94] e ciò vale tanto per quelle consuetudini che vengono valutate positivamente, quanto per quelle negative nelle quali il pensiero viene totalmente subordinato alla ripetitività dell'azione, nelle quali cioè l'abitudine diviene la vera e propria signora della volontà. È questa priorità assegnata alla volontà che impone ancora una volta a Tönnies di prendere le distanze da Jhering e occasionalmente anche da Wundt. Per entrambi infatti il costume vale esclusivamente come quadro oggettivo di obbligazioni che potrebbero valere tanto per il costume quanto per le leggi. Il costume diviene così un

93 TÖNNIES 1909a, p. 7.

94 TÖNNIES 1909a, p. 10.

altro modo per nominare la legge, mentre per Tönnies si tratta di stabilire il suo confine specifico con le norme esplicite che dominano l'età moderna. Il costume si configura come una forma di normatività a rigore pregiuridica, intendendo il diritto come forma tipica e storica della normazione dei comportamenti in età moderna.

«Il costume vuole sempre prioritariamente che qualcosa accada, l'ordinamento giuridico, anche il diritto consuetudinario, che una proposizione valga, che in particolare il giudice si indirizzi a essa giudicando. Il diritto viene detto, il costume viene seguito; il costume può essere perciò definito più una legge non scritta che un diritto non scritto»[95].

L'analisi tönniesiana del costume si muove dunque su un doppio registro: da un lato essa è tesa a stabilire le differenze e i confini tra il costume e l'ordinamento giuridico, perché entrambi sono considerati come forme storiche di normazione, dall'altro essa mira alla definizione dei caratteri specifici della normatività consuetudinaria, alla sua localizzazione al fine di individuare il soggetto specifico che segue quelle norme, esprimendo così un tipo specifico di volontà sociale. Queste linee di ricerca riconducono tuttavia il discorso ai caratteri distintivi della comunità così come essi sono stati delineati in precedenza. Riconducono cioè alla definizione di un diritto naturale che non deriva da una continua pattuizione tra i soggetti che lo considerano vincolante, ma che si fonda su ciò che viene considerato come 'natura', cioè sulla 'legge naturale', «sulla tacita intesa che esso sia la conseguenza e il dettato dei rapporti effettivamente dati: esso è 'ovvio' e quindi necessario»[96]. L'essere

[95] TÖNNIES 1909a, p. 33.

[96] TÖNNIES 1909a, p. 19. Le differenze di impianto tra il concetto tönniesiano di costume e il suo corrispondente weberiano secondo TURNER-FACTOR 1994, pp. 74-85, consisterebbero nel fatto che Weber rifiuta il residuo naturalistico presente nel concetto tönniesiano di volontà sociale, dovuto proprio a questo riferimento alla legge naturale. In realtà sembra esservi un fraintendimento su ciò che Tönnies intende per naturale, soprattutto quando quel predicato è riferito a uno specifico assetto normativo. Esemplare in questo senso è l'osservazione conclusiva di p.

necessario del costume si fonda in primo luogo sul rapporto privilegiato che esso instaura con il passato e quindi con le generazioni che hanno preceduto quelle attuali. Il dominio del passato è ciò che differenzia la decisione affidata alla volontà legislatrice di «un sovrano o di un'assemblea» che decide per il futuro, da quella di chi segue un comportamento determinato perché esso è stato già tenuto da qualcuno prima di lui. «Non che gli antenati lo abbiano voluto od ordinato, bensì che esso sia comandato perché essi lo hanno fatto, è il primo pensiero»[97].

Se, come Tönnies sostiene, «il costume vuole sempre significare comunità»[98], esso riporta necessariamente in primo piano le figure dominanti all'interno del mondo comunitario: in primo luogo la distinzione di ruoli tra donna e uomo, quindi tutte le altre figure che incarnano le forme di dominio comunitario nel suo sviluppo storico. Il costume si presenta così come un caso particolare dell'imitazione e dell'ubbidienza avente come centro il rispetto e come scopo la stabilità. I nobili, i preti, gli anziani in generale sono tutte figure che usufruiscono della naturalità instaurata dalla re-

90 secondo la quale solo l'analisi weberiana si porrebbe «in relazione specifica con una tradizione di pensiero sociale che inizia con Hobbes e il contrattualismo ed è stata continuata da Parsons».

97 TÖNNIES 1909a, p. 17. Proprio in relazione alla concettualizzazione del costume è possibile tracciare una netta linea di demarcazione tra Tönnies e il teorico romantico Adam Müller, che pure fu una delle sue fonti. Per quest'ultimo infatti il compito del costume è garantire la continuità della legalità anche nell'epoca della 'società civile' e, attraverso questa continuità, di identificare uno spazio normativo che non sia completamente positivo e che non possa quindi essere continuamente e totalmente disponibile. Ancorare a questo spazio la sfera più intima delle convinzioni e degli interessi significa riqualificare anche il rapporto tra pubblico e privato, cercando di sanare la non perfetta coincidenza tra di essi in quanto sfere della presenza politica. Ciò che Müller nega con la massima risolutezza è la possibilità stessa dell'esistenza di un'apertura dalla quale gli interessi del singolo possano prendere un indirizzo diverso e critico rispetto allo Stato nel suo complesso. Questo deve quindi presentarsi come totalità assoluta priva di residui, in questo senso come comunità. «Lo Stato è la totalità delle faccende umane, la loro unione in una totalità vivente», MÜLLER 1808, p. 33.

98 TÖNNIES 1909a, p. 59.

lazione materna, ma che esercitano il loro dominio grazie alla dimensione paterna del rapporto comunitario[99]. Rispetto a questo dominio il costume conserva dei tratti che rivelano in continuazione l'originarietà della relazione materna che, una volta di più, mostra in questo modo la sua eccentricità rispetto alla comunità come complesso. Esso non è improntato alla reciprocità tra i sessi, impone anzi alle donne comportamenti che dovrebbero salvaguardarne il corpo e lo spirito: se il diritto sancisce i limiti e le potenzialità dell'agire maschile, il costume e la religione forniscono «un contrappeso al potere dell'uomo»[100].

Ma proprio su questo terreno il costume e la religione mostrano anche la loro insufficienza a rappresentare un insieme di norme adeguato al tempo presente. Jhering aveva sostenuto che «la donna protegge i costumi», intendendone il ruolo come quello di chi, negandosi, per dovere, al di fuori delle situazioni regolari, mantiene la validità del costume. Anche la considerazione jheringhiana del ruolo della donna avveniva in qualche modo *ex negativo*, cercando di spiegare quei livelli di tenuta e coesione sociale che il *Verkehr* e il diritto non arrivavano a spiegare. Oltre ai rapporti regolati positivamente dal salario e dalla coazione ne dovevano esistere altri non fondati sul timore o sul bisogno; anche per Jhering, il ruolo della donna, soprattutto come madre, esula da quelli tipici della società: «esso non viene né pagato né obbligato e forma tuttavia una condizione ineluttabile, un postulato fondamentale della vita societaria»[101]. Jhering finisce dunque per riconoscere l'«insufficienza di salario e coazione», ma continua a concepire il costume come un'ulteriore fonte di legittimazione del diritto, vedendolo come la base dell'eticità della quale il diritto ha comunque bisogno. Egli vuole perciò indagare nelle forme non esplicite o codificate la società moderna nelle ragioni

99 «Il ceto dei preti, ereditario o non ereditario, è un ceto p a t e r n o», TÖNNIES 1909a, p. 30.

100 TÖNNIES 1909a, p. 41.

101 JHERING 1883, p. 4.

del suo esistere, e proprio in questo legame sempre riaffermato tra costume [*Sitte*], eticità [*Sittlichkeit*] e società sta la distanza tra lui e Tönnies. Per Jhering le forze del costume sono una realtà sempre presente, anzi esse sono in qualche modo la parte indisponibile dell'ordine societario, così come il salario e la coazione sono quella variabile: «esse formano un postulato assoluto del persistere della società»[102].

Il tempo che Tönnies scandisce per definire il passaggio dal dominio del costume a quello della legge viene così annullato. L'affermazione tönniesiana che la religione e il costume sono «potenze conservatrici» vuole appunto sottolineare il rapporto privilegiato che esse intrattengono con il passato. Ancora una volta emerge proprio su questo terreno non solo la differenza del metodo sociologico da quello giuridico, ma soprattutto il fatto che il primo punti a sussumere la politica. L'ultima critica di Tönnies a Jhering riguarda infatti la posizione soggettiva dei singoli che entrano in rapporto reciproco, cioè il fatto che «fa una grande differenza per i sentimenti degli uomini, se essi trafficano [*verkehren*] con i loro uguali o con i non uguali e non su cosa i loro diversi sentimenti si fondano»[103]. Ancora una volta è il rapporto a risultare decisivo e ciò consente di chiarire perché il costume, nonostante l'apparente ruolo di rilievo riservato alla donna, venga alla fine dichiarato superato. La possibilità di persistenza del passato si dà solo procrastinando all'infinito l'avvento di ogni futuro, proprio come fa il costume nei rapporti intersoggettivi. Questo è il senso della metafora utilizzata da Tönnies per mostrare la distanza tra *Sitte* e *Sittlichkeit* dove, per descrivere la differenza tra due istanze, la cui vicinanza non può essere banalmente dedotta dall'etimo comune, egli le paragona rispettivamente al denaro e al credito. Del primo interessa il carattere materiale che assume come mediatore dello scambio, del secondo l'astrattezza che implica la dilazione dell'atto di pagamento. Lo scambiarsi banconote sottintende originariamente il

102 JHERING 1883, p. 9.

103 TÖNNIES 1931c, pp. 248-249.

possibile risarcimento di una banca garante del valore della carta moneta; in realtà, per il carattere ormai simbolico del denaro, questa prestazione non ha più luogo e si vive in una situazione dove la riscossione del credito è rimandata all'infinito. Questa è anche la situazione della morale nella società moderna che dimostra come si sia anche spezzata la reciprocità che dovrebbe essere inerente alle norme del costume che regolano i comportamenti femminili. L'analisi del comportamento della donna, pensata come soggetto volontario dei costumi che la concernono, così come lo è il popolo per il costume in generale, è così costretta a muoversi tra l'accenno a una uguaglianza comunitaria mai realmente esistita e il concreto agire costruito nel tempo, che si sottopone a norme riguardanti il pudore, la castità, le forme del puerperio, del matrimonio e, più in generale della socialità.

Ma la consapevolezza del raggiungimento di questo limite spinge necessariamente l'analisi verso l'identificazione dei momenti di trapasso nel polo divergente dell'antitesi. «La società produce dunque nuovamente un tipo di uguaglianza, favorendo un' a p p a r e n t e reciprocità per lo meno di una parte della devozione»[104]. Ma questo riconoscimento può solo portare il discorso sui momenti di dissolvimento del costume, sul suo trapassare progressivamente in forme diverse di normazione. In particolare, sulla scorta dell'analisi di Simmel, è la moda a rappresentare una nuova forma di norma già tipicamente societaria[105]. Della società essa accoglie, secondo Tönnies, anche le nuove differenziazioni segnando i confini tra classi che di fatto si configurano come ceti e che, in quanto tali, cercano una loro caratterizzazione particolare di fronte a quel soggetto unitario del costume che era il popolo. La società utilizza le fluttuazioni cicliche della moda perché corrispondono alla tendenza alla conti-

[104] TÖNNIES 1909a, p. 68.

[105] «La moda è sempre un sintomo della dissoluzione del costume, proprio perché quella non può né vuole essere popolare, bensì privilegiata, conforme al ceto, distinta e distintiva», TÖNNIES 1909a, p. 82. Esplicito ed evidente il riferimento tönniesiano a SIMMEL 1895.

nua trasformazione che le è propria. La differenza tra le due riguarda ancora una volta il rapporto con il tempo, perché la società impone anche a se stessa le conseguenze della propria temporalità, che va oltre la ciclicità in apparenza dominante proprio a causa della moda. «Lo spirito della società rimane lo stesso. Esso non può saltare oltre la propria ombra. Ma nel suo essere diretta in avanti sta la possibilità del superamento»[106]. E nello stesso modo agisce lo Stato nei confronti di ciò che trova come costume: esso trasforma in primo luogo i diritti dei singoli, utilizzando e portando a compimento il diritto romano.

«Solo un diritto nazionale tecnicamente sviluppato come quello romano, una legislazione statale che lo assume o si costruisce sugli stessi principi, li pone in primo piano; esso non conosce nient'altro che l'autorità – se possibile anch'essa individuale – e gli uomini singoli che nei loro rapporti sono in parte reciprocamente ordinati dalla legge, in parte limitano e regolano le loro relazioni e i loro diritti attraverso dei liberi contratti»[107].

L'affermarsi di questo diritto porta anche a compimento la separazione tra diritto e morale, che era tuttavia già annunciata dal rifiuto di identificare *Sitte* e *Sittlichkeit*. Facendo proprio il nono aforisma dell'*Aurora* nietzschiana, Tönnies formula l'auspicio che l'uomo si liberi definitivamente del costume, perché l'uomo libero è *unsittlich* e solo in questo modo potrà rispondere all'esigenza di riscrivere «un nuovo codice dell'eticità»[108]. Ma per Tönnies questo superamento

[106] TÖNNIES 1909a, p. 87.

[107] TÖNNIES 1909a, p. 89 che chiarisce: «I diritti individuali all'interno del costume non sono spogli e assoluti; essi sono più rivolti uno verso l'altro che uno contro l'altro».

[108] TÖNNIES 1909a, p. 94. Si deve sottolineare che *Die Sitte* è probabilmente il testo nel quale più possentemente riemergono le suggestioni nietzschiane della formazione di Tönnies. Basti pensare a NIETZSCHE, *Aurora*, aforisma 1, p. 12, che mette appunto in dubbio la razionalità acquisita esclusivamente mediante l'accumulo di passato. «Tutte le cose che vivono a lungo, s'impregnano gradualmente di ragione, a tal punto che la loro provenienza dall'irrazionale diventa perciò improbabile. Non risuonano quasi tutte paradossali ed empie, per il sentimento le storie

altro non significa che progredire ulteriormente sul cammino della ragione, ovvero approfondire la cosciente *Zweckmässigkeit* che caratterizza l'uomo della società rispetto a quello della comunità. L'antitesi tra la volontà sociale comunitaria e quella societaria viene così riportata sul terreno della definizione degli scopi che le diverse volontà si prefiggono, ancora più precisamente del tempo in cui gli scopi sono collocati. Nel caso della comunità si è di fronte a uno scopo fondamentale [*Grundzweck*] che, proprio perché posto non solo letteralmente a fondamento dell'intera costruzione, è posto anche nel passato e ciò nonostante deve essere sempre realizzato, mantenendo così il suo ruolo di scopo. Nel caso della società si è invece di fronte a uno scopo finale [*Endzweck*] che non ha evidentemente nessun luogo attuale e rimanda al tempo futuro la sua totale realizzazione sempre procrastinata e alla quale pur tuttavia tutto deve essere subordinato. Nel primo caso l'uomo è in qualche modo soggetto passivo di un compito che gli viene presentato perché già costruito e rispetto al quale egli si pone nella posizione di chi dice *das soll ich*; nel secondo il soggetto persegue un piano dicendo *das muß ich*. In entrambi i casi non si dà alcuna piena autonomia dei singoli, ciò che varia è esclusivamente il modo in cui ogni singolo partecipa ed è allo stesso tempo determinato dalla volontà sociale. Si dimostra così che la volontà individuale non è libera, ma sempre inscritta in un contesto più ampio dal quale dipende, ed è determinata da «potenze sociali» che danno origine e significato alle parole e dalle quali le forme di agire non possono prescindere.

Le «potenze sociali» sono quindi sistemi normativi. I principali sono il costume – tipica forma di normazione comunitaria – e la legge che definisce espressamente gli obblighi all'interno della società. Tuttavia, se nel caso del costume l'atteggiamento pur volontario si presenta nella forma della passività – *Wille* come *Unwille*, volontà che rinuncia alla

precise di una genesi? In fondo il buono storico non *contraddice* continuamente?» Questa sembra essere esattamente la prospettiva dalla quale ancora TÖNNIES 1933 ricostruisce l'esistenza e il tramonto del costume.

scelta per farsi scegliere dalla tradizione e dalla consuetudine – nel caso della legge a essere dominante è la scelta che si presume razionale: la legge produce in continuazione il suo linguaggio ridefinendo anche le parole che trova e di cui fa uso. La legge è la forma tipica, non esclusiva, di normazione dell'epoca moderna, di un epoca in cui la sovranità è la forma politica del dominio, inverando così la definizione che Tönnies trova nel *Dictionnaire* dell'Accademia francese: *souverains arbitres des mots*. Ma non si tratta di pensare la solitudine del sovrano nella sua potenzialità decisionistica e per questo, accanto alla forma politica basata sull'implicazione reciproca di politica e diritto, Tönnies riconosce l'esistenza di altre forme di volontà sociale come la scienza, il denaro e l'opinione pubblica. Anche queste ultime definiscono la società nonostante il suo dipendere dal modello di legge mutuato dal diritto romano, modello che ha agito anche sul prodursi della sua forma politica, razionalizzandola non appena tendeva a rivolgersi a istanze eterogenee rispetto allo spirito della modernità. Infatti

> «mentre nominalmente lo Stato rimaneva la comunità civica romana, esso diveniva in effetti identico al principato, cercando con sempre maggiore decisione le proprie armi nei resti di vecchie e negli inizi di nuove superstizioni, che la diffusione della giurisprudenza razionale nel diritto pubblico impedì»[109].

Il complesso formato dalla società e dallo Stato costituisce evidentemente un altro momento saliente del processo di razionalizzazione dell'occidente, ma proprio nell'interpretazione di quel nesso la comprensione tönniesiana della società è sostanzialmente differente da quella che si era affermata in Germania durante tutto l'Ottocento. Differente sia dalle sistemazioni romantiche, sia da quelle di matrice hegeliana, sia da quelle che procedevano dalla dissoluzione della scuola kantiana. La differenza, dovuta al tentativo di stabilire per la prima volta una comprensione sociologica della società, comporta l'assunzione di una posizione critica nei confronti del concetto di società che la filosofia e la storio-

[109] TÖNNIES 1896a, p. 216.

grafia avevano formulato dopo la rivoluzione francese: critica perché la storiografia aveva valorizzato solo l'individuale, meglio se incarnato da un principe o comunque da un uomo di Stato, mentre la filosofia con i concetti di popolo e di società aveva finto una totalità che la considerazione sociologica ha ormai rivelato non essere più tale[110].

Se sulla derivazione del concetto tönniesiano di *Gemeinschaft* vi sono state interpretazioni diverse, esiste invece un'unanimità assoluta sui precedenti di quello di *Gesellschaft.* Questa prende chiaramente le mosse dallo stato di natura hobbesiano, come pure raccoglie i caratteri determinanti della filosofia di Hobbes: il carattere meccanico delle aggregazioni umane, il riferimento al diritto naturale quale macchina politica che determina la costruzione dell'assetto generale, il non rapporto tra gli individui che diviene il rapporto generale della società. Basta richiamarne la prima descrizione:

«Piuttosto in questo ambito ognuno sta per conto proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri. I campi di attività e di potenza sono nettamente delimitati tra loro, cosicché ognuno rifiuta all'altro contatti ed ammissioni, che sono considerati quasi come atti di ostilità. Tale atteggiamento negativo è il rapporto normale tra questi 'soggetti di potenza', e designa la società nello stato di quiete»[111].

Ma il possente retaggio hobbesiano che Tönnies accoglie all'interno del proprio concetto di società non è la piatta riproposizione della lezione di un classico, quanto piuttosto lo strumento attraverso il quale viene analizzata la condizione «di una cerchia di uomini» che, si deve aggiungere, nonostante tutto, «vivono e abitano pacificamente l'uno accanto all'altro». La condizione dello stato di natura è ormai penetrata all'interno della condizione civile societaria, rendendo impossibile un concetto autosufficiente di società. La sociologia deve dare ragione dell'insostenibile con-

110 TÖNNIES 1894b, p. 506.

111 TÖNNIES 1887a, p. 34 (trad. it., p. 83).

traddizione tra la posizione soggettiva degli individui e la risultante complessiva del gioco delle loro volontà e tutta la sociologia tönniesiana della società si muove proprio tra questi due poli: da una parte un insieme di individui in sostanziale guerra tra di loro e dall'altra una pace comunque esistente. Inevitabilmente, come si vedrà, è soprattutto questa concettualizzazione della società che dà forma alla politologia tönniesiana, perché è sulla decadenza definitiva della possibilità di ogni reintegrazione comunitaria che si staglia la necessità di uno Stato che deve sempre più assumere – come presenza o come assenza calcolata – il controllo di un insieme di patti sempre meno autosufficienti.

Se nella comunità il legame normativo appariva e doveva apparire come immediatamente naturale, nella società esso deve acquisire questa qualità, deve essere diritto naturale in forza di una scelta voluta che muove dalla consapevolezza della propria condizione di separatezza. In questo senso esso non è solo convenzionale perché assume positivamente il valore costitutivo di una serie di finzioni, ma soprattutto perché individua a priori nella convenzione l'unica via per garantire il mantenimento della pace. «Chiamo *convenzione* la forma semplice della volontà generale societaria in quanto pone questo d i r i t t o n a t u r a l e»[112]. La convenzione è il carattere primario di una società, alla quale il diritto naturale fornisce le regole generali e intrascendibili di funzionamento, divenendone di fatto la costituzione reale che deve essere osservata pena la decadenza della stessa forma societaria. Convenzione è volontà precariamente, ma praticamente e costantemente rivolta all'accordo nonostante il disaccordo e l'indifferenza costitutivamente presenti[113]; essa è allo stesso tempo presupposto e forma della pace societa-

112 TÖNNIES 1887a, p. 44 (trad. it., p. 94).

113 Dal momento che ognuno cerca – e può solo cercare – il proprio vantaggio personale: «prima e al di fuori della convenzione – e anche prima e al di fuori di ogni contratto particolare – il rapporto di tutti verso tutti può essere concepito come un rapporto di ostilità potenziale o come una guerra latente, contro cui tutti quegli accordi delle volontà spiccano poi come altrettanti trattati e conclusioni di pace», TÖNNIES 1887a, p. 45 (trad. it., p. 96).

ria ed è necessaria per rendere accettabili anche quei rapporti sanciti dal diritto privato societario, ovvero dalla sua registrazione generale e astratta nel diritto naturale, che altrimenti renderebbero evidente e improcrastinabile lo scontro. Essa è il vero momento di passaggio tra la normatività fondata sul costume e quella che assume come propria espressione la legge[114].

Il necessario ritorno al convenzionalismo hobbesiano assume un ulteriore e più preciso significato in relazione alla storia del diritto naturale. Ora tale diritto ha definitivamente rinunciato a qualsiasi pretesa di naturalità immediata; esso può solo farsi natura, non potendo più nemmeno contare sulla fiducia kantiana che nella *ungesellige Geselligkeit* vedeva il lavoro contraddittorio di una natura che imponeva la *Zwietracht* per obbligare l'uomo ad andare oltre quei limiti che la socievolezza in sé poteva solo contribuire a consolidare. In altri termini Kant, pur riconoscendo la contraddizione, poteva ancora pensare di mettere a frutto proprio l'antitesi che descriveva, parlando di una coniugazione produttiva, operata dalla natura, proprio delle diverse, individuali insocievolezze[115]. Nel momento in cui registra il carattere totalmente convenzionale della stessa socievolezza societaria[116], la sociologia tönniesiana, anche se silenziosamente, è costretta a registrare anche lo scacco subito dallo

114 TÖNNIES 1887a, p. 44 (trad. it., p. 94).

115 «Siano allora rese grazie alla natura, per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi», KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, p. 38 (trad. it., p. 128).

116 «In analogia con questo traffico fondato sullo scambio di valori materiali può essere anche compresa tutta la socialità convenzionale, la cui regola suprema è la cortesia: essa consiste in uno scambio di parole e di compiacenze nel quale ognuno sembra essere a disposizione di tutti e tutti sembrano stimare gli altri come loro pari, ma nel quale in realtà ognuno pensa a se stesso ed è preoccupato di affermare la sua importanza e i suoi vantaggi in contrasto con tutti gli altri», TÖNNIES 1887a, p. 46 (trad. it., pp. 96-97). Sul rapporto tra convenzione e socialità in Tönnies cfr. soprattutto PIRILLO 1988.

stesso pensiero illuminista che voleva riproporre, dal momento che la completa individualizzazione dimostra anche di essere la concreta fine della *bürgerliche Gesellschaft*. Nella tönniesiana sociologia della società domina quindi un concetto di natura, nel quale è definitivamente tramontata l'idea che si possa a priori determinare ciò che è bene per l'uomo. Il ritorno a Hobbes è anche necessariamente ritorno quanto meno all'indifferenza nei confronti della natura e alla piena valorizzazione della progettualità politica degli individui.

La sociologia che, come si è visto, prende le mosse dalla politica diviene così il presupposto specifico che permette di ripensare la politica nell'epoca dello Stato sociale di diritto. Proprio rispetto a questa particolare configurazione della forma Stato si deve notare che per Tönnies la normatività che sovrintende ai diversi tipi di agire sociale non si esaurisce nella sovranità della normatività statale. Come si è già visto, non si tratta solo dell'esistenza di una normatività comunitaria comunque differente da quella della società statale, ma anche e soprattutto del fatto che all'interno della società si manifestano tipi di agire che fanno riferimento a norme che non trovano la loro registrazione nell'ordinamento giuridico dello Stato. La presenza di questa dissonanza normativa è il fondamento stesso dell'esistenza della sociologia ed è anche il punto di massima distanza tra Tönnies e Gierke, come pure da tutta quella tradizione giuridica che aveva comunque aperto la strada a una conoscenza sociologica dei rapporti statali, opponendosi alla considerazione positivistica dello Stato medesimo. Per il sociologo tönniesiano lo Stato in quanto associazione non può contare su un'unità naturale, né il diritto rappresenta il modello ideale di riferimento e di registrazione finale di ogni norma che si forma nella società. Al contrario lo Stato nasce dalla consapevolezza di una divisione sempre immanente e, proprio per questo, esso contiene sempre, come tutte le altre associazioni, qualcosa di ideale che vive della volontà e degli scopi dei suoi componenti. È certamente importante come questo scopo viene pensato, ma è altrettanto importante come esso si pone di fronte alla situazione reale dei membri dell'associazione. Più precisamente è rilevante il riconosci-

mento dei rapporti economici e di proprietà come momento decisivo della mediazione «dello Stato o di un altro *Gemeinwesen*» con le parti che lo compongono.

Proprio per questo il concetto sociologico di Stato ha secondo Tönnies il vantaggio di non stabilire l'esistenza reale dei suoi oggetti in base a situazioni codificate, ma può e deve indagare le strutture che esprimono norme proprie, anche se queste non sono sancite chiaramente in statuti od ordinamenti. La sociologia deve perciò occuparsi di normazioni che possono anche avere una natura diversa da quella riconosciuta dal diritto e questa sua posizione esclude qualsiasi problema relativo al riconoscimento di una personalità reale o fittizia alle associazioni umane[117]. Indagare le caratteristiche essenziali di queste ultime significa quindi chiedersi quale volontà le ha prodotte e le mantiene in vita, quale scopo esse perseguono, dato che proprio scopo e volontà vengono interiorizzati e servono l'uno all'altra in modo che «l'associazione ottenga una 'costituzione' [*erhält eine 'Verfassung'*]»[118]. Tönnies è consapevole che da questo punto di vista proprio lo Stato rappresenta il massimo dei problemi, perché si tratta di decidere se anch'esso abbia quelle caratteristiche, se anch'esso sia frutto di un atto di volontà che il giusnaturalismo chiamava contratto sociale, o se l'unico mezzo per comprendere la sua essenza non sia piuttosto l'indagare la sua genesi, il suo sviluppo, il suo divenire storico. La teoria contrattuale sapeva «che si trattava dell'idea della cosa e non dell'origine reale», ma proprio la definizione di questa cosa crea le differenze intorno alle quali ci si divide. Attorno alla sua definizione emerge infatti il salto logico che permette l'esistenza stessa della teoria organica dello Stato. Almeno inizialmente si parla comunque di una cosa. «Di quale cosa? Ebbene, proprio dello Stato. Che tipo

117 Per il sociologo è «in primo luogo indifferente se esse siano o non siano riconosciute come titolari di diritti o di obbligazioni; come pure non è per noi di importanza essenziale, che un r a p p o r t o sociale porti o meno allo stesso tempo l'impronta del rapporto giuridico», TÖNNIES 1901b, p. 361.

118 TÖNNIES 1901b, p. 362.

di cosa è lo Stato? Ebbene, una cosa che si è sviluppata, dunque una cosa vivente, un organismo»[119]. Si è così di fronte a un «groviglio di sostituzioni» dovuto al progressivo spostamento di accenti che permette allo Stato di trasformarsi da cosa a essere vivente, nel quale ogni scontro trova la propria 'naturale' risoluzione.

Al contrario, la comprensione razionale, ovvero sociologica, della convivenza deve anche mostrare il contrasto tra sociologia e politica, deve cioè spingersi fino al punto in cui è la società stessa a mostrare le proprie contraddizioni, evidenziando quello che Tönnies definisce il doppio fronte sul quale è costretta a confrontarsi l'associazione statale. Lo Stato è infatti istituito per tutelare un diritto di natura, la cui struttura è fondata soprattutto sui contratti; allo stesso tempo esso, in quanto produttore assoluto di norme giuridiche, è l'unico artefice del diritto e quindi anche del diritto di natura. Questa doppia comprensione dello Stato, occorre notarlo, anticipa sul piano della politica e della sociologia l'argomentazione di Jellinek intorno alla distinzione concettuale di una dottrina sociale e di una dottrina giuridica dello Stato, ma essa serve a Tönnies per costruire la forma specifica del rapporto tra Stato e società e, contemporaneamente, per coniugare Hobbes e la sociologia, dimostrando il fondamento della critica che, come si è visto, egli solleverà contro la filosofia. Diversamente da Jellinek, al quale interessa la riduzione a unità delle due modalità della forma Stato, Tönnies coglie l'antitesi che si instaura tra il diritto di natura che proviene dagli individui, cioè dalla società, e quello prodotto dallo Stato e, proprio per il fatto che egli riformula la distinzione tra Stato e società, abbandonando la forma in cui essa era stata teorizzata nel corso del secolo e approdando di conseguenza non solo a una differente comprensione della società, ma soprattutto alla definizione dello «zwieschlächtigen Charakter» dello Stato. E questo in contrasto con entrambe le tradizioni della *Staatswissenschaft* ottocentesca che avevano alternativamente visto nella società e nello Stato il luogo dove lo scontro sociale poteva tro-

119 TÖNNIES 1901b, p. 363.

vare la propria soluzione.

Lo Stato si presenta dunque come oggetto e prodotto di un diritto naturale e come fonte di un diritto che proprio grazie all'esclusività del suo dominio finisce per essere l'unico diritto di natura vigente. La possibilità di questa doppia caratterizzazione dello Stato è data dalla centralità del concetto di persona che corrisponde sul piano strettamente politico a quella dell'uomo astratto che Tönnies aveva individuato come soggetto proprio del processo di razionalizzazione. Grazie a esso viene stabilita un'omologia tra lo Stato e il singolo, perché se il singolo diviene individuo, indifferente a ogni naturalità, anche lo Stato «come ogni altra unione costituita» è una persona «fittizia o artificiale», legata da un diritto naturale a tutti i singoli che lo hanno istituito per «esprimere e realizzare il diritto naturale fondato sulla validità dei contratti»[120]. Divengono così oggettivi e quindi positivi tutti gli elementi che compongono il diritto naturale convenzionale: primo fra tutti quel rapporto tra Stato e individuo, dove il primo figura sempre come mandatario del secondo, e, proprio per questo, «titolare di tutti i diritti coercitivi naturali». Ciò consente che lo Stato non sia solamente l'esecutore del «diritto naturale convenzionale» fondato sui contratti, cioè della libertà e della proprietà degli individui, ma anche che esso sia

> «la società stessa o la ragione sociale, che è data col concetto del singolo soggetto razionale. Esso è la società nella sua unità, posta non già come persona particolare al di fuori e accanto alle altre persone, bensì come la persona assoluta, in rapporto a cui le altre persone traggono la loro esistenza. In questo senso non esiste nessun diritto contro il suo diritto; il diritto della politica è il diritto di natura»[121].

Il rapporto tra persone fonda in primo luogo la possibilità della convenzione in senso politico, secondo la quale lo Stato assume su di sé la difesa della libertà e della proprietà dei singoli, che cessa così di essere un diritto esercitato singo-

[120] TÖNNIES 1887a, p. 198 (trad. it., p. 274).

[121] TÖNNIES 1887a, p. 199 (trad. it., p. 275).

larmente come diritto naturale, ma si colloca «al di sopra [dello Stato] come volontà societaria, cioè come diritto naturale convenzionale». Questo diritto, che è allo stesso tempo assolutamente reale, perché si riferisce alla difesa di condizioni reali, e totalmente formale, perché unicamente derivante da una convenzione tra persone, si configura come «costituzione complessiva [*gesammte Verfassung*], in quanto ordinamento all'interno del quale esso deve esprimere validamente la sua volontà». Lo Stato si trova così inscritto all'interno dell'orizzonte di un diritto ed è per questo Stato di diritto; ma la sua costituzione, contenendo in primo luogo il momento produttivo di tutta l'esistenza statale, non è solamente un'istanza esterna e quindi limitante della sua possibile azione politica, per cui esso è anche «forza, titolare e rappresentante di tutti i diritti coercitivi naturali». Nel momento in cui venisse messo in discussione il modo in cui esso applica il diritto naturale convenzionale, non vi sarebbe comunque un giudice in grado di giudicare sull'azione dello Stato, sebbene anche in questo contesto emerga la centralità del riferimento tönniesiano alla scienza. Qualsiasi istanza pensi di giudicare ogni possibile contrasto tra la società degli individui e lo Stato, non può far valere il proprio giudizio grazie a una forza specifica differente o concorrente a quella dello Stato, ma solo grazie al suo esprimere una «verità scientifica in rapporto al diritto».

Grazie al riconoscimento costante del diritto di natura che costituisce il rapporto tra sé e gli individui, lo Stato può applicare come pure modificare qualsiasi diritto, perché quest'ultimo non viene solo assunto come oggetto di un rapporto bilaterale, ma viene trasferito totalmente e può essere modificato contro la volontà di tutti gli altri soggetti presenti. E questa sarà l'interpretazione tönniesiana di Hobbes[122] ma, come si è già visto, in nessun caso la comprensione dello Stato può arrestarsi di fronte all'esclusività della sua potestà legislativa. Il diritto di natura dello Stato è in-

[122] «Lo spirito della teoria è l'esposizione dello Stato di diritto, della determinazione dello Stato a realizzare il diritto naturale attraverso le leggi», TÖNNIES 1925a, p. 222.

fatti politico e anche la concettualizzazione dello Stato di diritto si estende quindi oltre la legge in quell'ambito costituito dall'amministrazione dove la concreta attività statale può mettere in discussione se non i diritti proprietari originari almeno la loro forma consolidata. È questo il momento in cui l'omologia tra Stato e individuo raggiunge davvero la propria pienezza, perché il diritto ora agisce come attraverso una volontà arbitraria, caratteristica fondamentale dell'individuo in società.

«La base arbitraria del diritto si esprime nel modo più evidente quando il diritto statuale e legislativo ha inghiottito tutto il diritto societario e contrattuale. Essa è sempre presente; ma non viene compresa finché il soggetto anche del diritto naturale non si afferma come persona (giuridica) capace di volontà arbitraria continuata, e tuttavia in tutto e per tutto fittizia»[123].

Tuttavia, nel momento in cui la base arbitraria del diritto si manifesta pienamente mostrando l'artificialità della costituzione della modernità, si mostra anche la contraddizione che la sociologia svela contro la filosofia. Infatti «lo Stato è un'istituzione capitalistica, e lo rimane, quando si dichiara identico alla società» e ciò significa che quella centralità dell'economico che Tönnies aveva rilevato essere il fondamento ultimo del concetto di società, ritorna come luogo di produzione di una normatività della «società lavoratrice»[124], estranea alla normatività statale dispiegata. A questo punto si produce una nuova antitesi tra una sovranità popolare – «per cui si dovrebbe dire sovranità della società» – e una sovranità dei dominatori – «per cui si dovrebbe dire sovranità statale» – e questa antitesi da una parte apre il discorso sulla democrazia e le sue forme, dall'altra mostra l'approdo della società moderna e capitalistica come crisi complessiva

[123] TÖNNIES 1887a, p. 199 (trad. it., p. 276).

[124] Lo Stato, secondo Tönnies, «cessa quindi quando la società lavoratrice si trasforma in soggetto della sua volontà, per distruggere la produzione capitalistica. Ne consegue che l'aspirazione politica di questa classe sta, per il suo fine, fuori dell'ambito della società, la quale comprende lo Stato e la politica come espressioni e forme necessarie della propria volontà», TÖNNIES 1887a, p. 200 (trad. it., p. 277).

della *Kultur* che rischia di essere distrutta. Questi sono i due poli intorno ai quali gravita la politica sociologica tönniesiana: da un lato la ricerca di forme democratiche che superino la distinzione e l'identità di Stato e società, perché entrambe si sono mostrate come insostenibili, dall'altro la percezione sempre presente della possibile 'decadenza' senza alternative della *Kultur* contemporanea e di quella tedesca in particolare. Il rivolgersi allo Stato per evitare questa doppia, possibile catastrofe[125] non può tuttavia più avvenire nelle forme dell'affidamento etico a un'istanza superiore e imparziale. Per questo Tönnies, da sociologo, è in qualche modo costretto a riprendere Hobbes, facendone il capostipite del pensiero democratico; deve implicitamente rovesciare Hobbes o, se si vuole, portare a compimento alcune proposizioni del suo discorso che erano del tutto subordinate all'ideazione dello Stato assoluto in quanto tale. Egli è consapevole che si tratta almeno in parte di tradire Hobbes e lo rivela esplicitamente a più riprese, affermando che l'intera costruzione hobbesiana era pensata al servizio del partito monarchico dei suoi nobili protettori. Non è comunque casuale che il rovesciamento tönniesiano del momento hobbesiano prenda le mosse da uno specifico intervento che, se è anche teorico, è soprattutto politico per il luogo in cui apparve e per il pubblico al quale si rivolgeva. Infatti, subito dopo la pubblicazione della prima edizione della monografia hobbesiana, Heinrich Cunow, in una recensione, apparsa sul periodo socialdemocratico «Die neue Zeit», mise in dubbio che la prestazione scientifica hobbesiana potesse essere utilizzata al di là del suo materialismo di fondo. Cunow vedeva esclusivamente in Hobbes l'uomo di una nobiltà interessata sostenitrice dell'assolutismo monarchico per contrapporsi alla crescente egemonia della borghesia commerciale, per cui gli appariva indebita l'interpretazione tönniesiana che vedeva in Hobbes un antesignano delle scienze

[125] Di fronte al pieno affermarsi dei meccanismi societari, TÖNNIES 1887a, p. 214 (trad. it., p. 294), per portare a compimento la parabola del razionalismo, sembra fare affidamento solamente sull'autonomia del potere statale che, «come ragione della società, dovrebbe decidersi ad annientare la società»; nel 1912 aggiunge «o almeno a rinnovarla, riformandola».

sociali e tanto meno poteva trovare in lui l'artefice di quella comprensione attuale del rapporto tra Stato e società che, sebbene estranea a Tönnies, era un motivo dominate della scienza sociale del periodo[126].

In quella occasione Tönnies è costretto non solo a puntualizzare la collocazione storica di Hobbes all'interno della rivoluzione inglese, ma anche ad approfondire i caratteri rilevanti nella sua teoria politica e l'attualità di quest'ultima. Nella replica di Tönnies viene così ribadito il carattere 'concettualmente' antinobiliare, antiecclesiastico e comunque contrario alla tradizione dell'assolutismo monarchico e cetuale dell'impianto hobbesiano e, alla luce di questa considerazione, vengono definiti i caratteri del suo contrattualismo. «Hobbes prende questa dottrina del contratto statale e la trasforma in senso individualistico, razionalmente progressivo e decisamente anticetuale»[127]. Il fatto che in essa si sostenga l'uguaglianza di tutti gli uomini ne rivela il tratto «schiettamente borghese», ma la sua radicalità va oltre le rivendicazioni della stessa borghesia dei secoli successivi. Solamente Rousseau e i giacobini l'avrebbero fatta propria, sebbene in Rousseau rimangano per Tönnies elementi di un naturalismo inconciliabile con il razionalismo della critica della società[128]. Caratteristica dell'assolutismo statale pensato da Hobbes è dunque il suo progressivo imporsi di fronte agli antagonismi che caratterizzano la società. Da questo punto in avanti Tönnies può pensare di proporre la 'politica di Hobbes' come ipotesi di superamento della contraddizione della società[129], senza

126 CUNOW 1896-97, p. 632.

127 TÖNNIES 1896b, p. 683.

128 Nel modo più chiaro il giudizio su Rousseau è espresso in TÖNNIES 1905h, pp. 5-6, ma cfr. anche 1901a e 1912b.

129 Non può sfuggire che le differenze tra la prima e la seconda edizione della monografia hobbesiana di Tönnies riguardano tutte la filosofia politica, con un approfondimento di temi che di fatto stravolge l'impianto iniziale. Questa parte 'politica' della seconda edizione viene anticipata in TÖNNIES 1910-12. Come si vedrà, esiste, alle soglie di Weimar, un altro episodio di questa 'politica di Hobbes' in un articolo, *Der Staatsgedanke des Hobbes*, anch'esso pubblicato in «Die Neue Zeit» nel 1918, mettendo a tema la teoria hobbesiana della costituzione del potere.

tuttavia potersi rifugiare nell'esaltazione dello Stato e della sua capacità di produrre un'etica complessiva – che ancora improntava le convinzioni di molti membri del *Verein für Sozialpolitik*[130] –, e senza nemmeno poter intaccare il paradigma individualistico che, non riconoscendo il passaggio verso la classe, non può nemmeno assumere la presenza dei partiti come presenza di istanze assolutamente nemiche, secondo quanto emerso parlando del rapporto tra scienza, temporalità del moderno e partiti politici. Resta aperto il problema del fondamento di quell'autorità[131] che dovrebbe mostrarsi in grado di imporre la legge, visto che la scienza ha oramai 'consumato' la possibilità di riferirsi a una legittimazione trascendente e nemmeno viene accettata l'eventualità di una supplenza carismatica capace di ricondurre a unità la contraddizione della società. Rimane cioè aperta la questione dello spazio specifico che la struttura autoritativa – lo Stato, il *Reich* – può o deve occupare, dal momento che il presente come spazio di neutralizzazione è continuamente attraversato dal movimento dirompente della società[132]. Il movimento della società rimane almeno 'dapprima' prioritario rispetto all'attività di ricomposizione che, non avendo alcuno spazio precostituito, deve, per così dire, ricavarselo nel mezzo degli

130 Cfr. GOZZI 1992b, che ricostruisce la crisi del riferimento all'etico nello scontro immediatamente politico e quindi anche metodologico che sfocerà nella disputa sui giudizi di valore.

131 Si tratta di fatto di un problema che investe totalmente le scienze sociali nella crisi dell'autorità tradizionale; cfr. GALLI 1988a, pp. 19-51.

132 I termini del problema sono chiaramente espressi in TÖNNIES 1893b, p. 194 – replica a DURKHEIM 1889 – «L'esistenza dello Stato è per me solo una conseguenza del movimento spontaneo della società, tuttavia tanto più necessaria, quanto più questa diviene antagonistica; ma in un primo tempo esso promuove l'espressione della sua volontà e del suo sviluppo. L'osservazione della vita sociale può tuttavia rimanere dapprima completamente indipendente da questi concetti, avendo a che fare solo con i n d i v i d u i che si moltiplicano, abitano, lavorano, lottano, agiscono ecc.». Durkheim aveva criticato Tönnies per la centralità assegnata all'individualismo nella concettualizzazione della società, che avrebbe così perso ogni possibilità di comprendere anche movimenti collettivi. Sulle critiche reciproche tra i due sociologi cfr. CAHNMAN 1995, pp. 109-123 e HAWTHORN 1987, pp. 123-124. All'interno di una discutibile prospettiva su individualismo e olismo, sulla diatriba tra Tönnies e Durkheim cfr. anche DUMONT 1983, pp. 226-229.

antagonismi della società. La ricerca di questo spazio sarà pratica; e dovrà svolgersi sul terreno dell'analisi delle forme costituzionali esistenti, in primo luogo sul terreno della critica della costituzione del *Reich* tedesco. Preliminarmente tuttavia si devono determinare ulteriormente le caratteristiche interne di quella novità assoluta e radicale, posta dal concetto di società.

«In questo concetto, infatti, si deve astrarre da ogni relazione originaria o naturale tra gli uomini. La possibilità di un rapporto sociale non presuppone altro che una pluralità di nude persone capaci di fornire qualche prestazione, e quindi anche di promettere qualcosa. La società come insieme convenzionale di regole, è quindi, in linea ideale, illimitata; essa rompe continuamente i suoi confini reali e accidentali»[133].

La convenzione rivela così la natura intrinseca e il limite del rapporto di società[134]. Artificialità e individualizzazione sono giunte a una soglia di costante, potenziale conflitto; ciò nonostante la convenzione rimane il fondamento su cui la legge fa valere il proprio dominio, cercando di neutralizzare le tensioni di cui la stessa socialità è ora intessuta.

133 TÖNNIES 1887a, p. 45 (trad. it., p. 95).

134 In realtà il concetto di società, con il suo essere fondato sull'indifferenza costitutiva e sulla convenzione, con il suo dipendere dall'astrazione come «espressione teoretica di quei rapporti materiali» che dominano gli individui, rende necessaria e porta contemporaneamente al limite la stessa categoria di rapporto. È così la forma del concetto che impone la continua opera di riformulazione della democrazia come forma irrinunciabile del rapporto politico e sociologico. Con un linguaggio che peraltro anticipa quello tönniesiano, la precarietà di «quel dominio dei rapporti» era stato già colta da MARX, *Lineamenti*, I, pp. 106-7. «Nei rapporti di denaro, nel sistema di scambio sviluppato (e questa parvenza seduce la democrazia) i vincoli di dipendenza personale, le differenze di sangue, di educazione ecc. in effetti sono saltati, sono spezzati (i vincoli personali si presentano per lo meno tutti come rapporti tra p e r s o n e); e gli individui s e m b r a n o entrare in contatto reciproco libero e indipendente (questa indipendenza che in se stessa è soltanto e andrebbe detta più esattamente indifferenza) e scambiare in questa libertà; ma tali essi sembrano soltanto a chi astrae dalle c o n d i z i o n i, dalle c o n d i z i o n i d i e s i s t e n z a nelle quali questi individui entrano in contatto (ove queste condizioni sono a loro volta indipendenti dagli individui, e sebbene prodotte dalla società, si presentano per così dire come c o n d i z i o n i d i n a t u r a, ossia incontrollabili da parte degli individui)».

Capitolo terzo

Società e costituzione

1. *Sociologia e storia*

L'analisi del concetto di società mette inevitabilmente in evidenza la frammentazione e le crisi che lo hanno prodotto. E non si tratta di una crisi potenziale dovuta solamente alla presenza del concetto antitetico di comunità, quanto piuttosto di una condizione inerente alla costituzione del concetto stesso. La scelta tönniesiana di formularlo rifacendosi alla costruzione del diritto naturale razionale finisce con l'evidenziare ancora maggiormente che la sociologia si forma nel momento in cui scompare di fatto l'oggetto a cui essa deve riferirsi, obbligandola a costituirlo in continuazione, seguendo quei mutamenti storici e politici che d'altra parte impediscono un qualsivoglia definitivo consolidamento. Nel momento in cui la società perde ogni legame immediato che la poteva configurare come *bürgerliche Gesellschaft*, o comunque poteva ancora riconoscere legami consolidati al suo interno, si impone la necessità di una scienza che dall'esterno, grazie alle sue costruzioni concettuali dia un ordine e quindi una gerarchia. Ciò apparirà in tutta la sua perspicuità a partire dagli anni venti, alla fine dunque del periodo in qualche modo classico della sociologia tedesca, quando la crisi sociale e politica metterà a nudo anche le novità e i problemi del concetto sociologico di società, quando il dibattito sulla sociologia come insegnamento universitario sarà allo stesso tempo lotta politica sulla forma politica democratica del *Reich* weimariano. Allora della sociologia verrà messa in dubbio proprio la capacità di produrre un'adeguata sintesi societaria. Il suo sempre incerto statuto epistemologico diventerà l'immagine rovesciata del-

l'instabile situazione della società, e la sua storia verrà fatta coincidere con il processo di trasformazione degli ultimi decenni, colto ora come inesorabile tracollo. Verrà allora proclamato che la storia della sociologia «è la storia di una crisi, non di uno sviluppo»[1]. Sarà allora il tempo in cui le origini ottocentesche della sociologia diverranno una colpa originaria da cui essa non riesce a liberarsi. Una volta costruito il concetto, la realtà che esso dovrebbe designare ritorna a essere un problema[2]. La sociologia, oramai entrata nell'accademia, diviene il luogo in cui si scontrano comprensioni diverse della realtà, rimettendo in gioco il percorso che aveva portato alla formalizzazione dei concetti.

Nel lungo decennio weimariano sono Siegfried Landshut e Hans Freyer a criticare con la massima efficacia la sociologia per essersi allontanata dalla sua originaria vocazione storica, diversamente presente in Stein e Marx, perdendo in questo modo la caratteristica di scienza della realtà. Si tratta di due critiche che, pur muovendo dallo stesso presupposto, divergono in modo fondamentale quando pretendono di nominare la realtà storica a cui la disciplina dovrebbe dare voce. Inevitabilmente questa critica deve attraversare la sociologia tönniesiana e il suo concetto di società, ma ciò avviene appunto da due angolazioni diverse, visto che Landshut fa di Tönnies l'eponimo di quella formalizzazione contro la cui intenzione la sua critica è rivolta[3], mentre Freyer al contra-

[1] SINGER 1920, p. 247. Ma si vedano le considerazioni contrapposte di BRINKMAN 1925. La critica e il rifiuto dello spirito dell'Ottocento sono esemplari in JOËL 1927.

[2] Cfr. a questo proposito WITTFOGEL 1924.

[3] LANDSHUT 1929, in particolare pp. 26-31, dove viene svolta l'analisi dell'antitesi tönniesiana di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, per approdare alla critica della sua teorizzazione di una 'sociologia pura', «nella quale 'pura' altro non significa che ripulita da caratteri di realtà. In nessun luogo può essere più chiaro, come la realtà sia semplice 'materia prima per l'astrazione', se non là dove essa si ritrova così chiaramente nell'astrazione stessa. E d'altra parte proprio in Tönnies è visibile come la concreta problematica della realtà determini fondamentalmente la situazione di partenza del ricercatore, sebbene essa non venga assunta espressamente, ma venga rimossa dalla precedente costituzione di una

rio sostiene che in Tönnies «viene realizzato ciò da cui la sociologia formale ha deviato con suo grande danno: il concetto sociologico di struttura, determinato psicologicamente e ciò nonostante storicamente concreto»[4]. Le due posizioni appaiono tuttavia concorrenti quando si tratta del concetto di 'società', cioè nel momento in cui entrambe pongono in questione il portato storico specifico che dovrebbe emergere nel concetto di *Gesellschaft*. È su questo terreno che Landshut e Freyer si trovano accomunati e distanti, con il loro ricostruire la storia del concetto a partire dalla lettura critica di Lorenz von Stein e di Marx, con il loro individuare comunque un principio d'ordine interno alla realtà che la sociologia deve indagare. Sia che, come Landshut, si consideri la società come il contesto in cui trova realizzazione l'emancipazione dell'uomo, attraverso la contrastata attuazione dei principi di libertà e uguaglianza, sia che, come in Freyer, essa appaia come polo di una dialettica che si vuole tesa alla 'reinvenzione' della comunità del popolo, in entrambi i casi la società viene considerata come portatrice di un principio d'ordine storicamente negato o affermato, che tocca alla sociologia ricostruire nelle dinamiche a esso proprie e recepire nel suo corpo dottrinario.

Questo è esattamente ciò che il concetto tönniesiano di *Gesellschaft* non può affermare. In esso sono infatti presenti tutte quelle profonde linee di scissione che, caratterizzando la società reale, mettono continuamente in pericolo l'affermazione reciproca dei singoli che la compongono. Il compito del concetto è proprio tentare di ridurre continuamente a unità questa realtà. In primo luogo, al suo interno, agisce la sempre precaria continuità tra Stato e società, oramai necessariamente e totalmente declinata nello spazio comune dell'economico[5]. La centralità già evidenziata che tanto la

scienza, la sociologia pura, per la quale la realtà diviene quindi la semplice materia prima, l'oggetto irrilevante dell'analisi».

[4] FREYER 1930, p. 186. Ma si vedano le critiche all'impianto sociologico freyeriano di TÖNNIES 1927d e il necrologio di Tönnies, raro per l'epoca, di FREYER 1936.

[5] Cfr. TÖNNIES 1903b. Soprattutto Sombart ha consegnato l'immagine

società quanto lo Stato devono riconoscere all'economico fa sì che non possa più esistere, così come era avvenuto nell'epoca dell'Illuminismo trionfante, la certezza della superiorità morale della società nei confronti dello Stato[6]. All'interno della società esistono così 'morali' differenti che possono essere unificate attraverso un'etica che tuttavia non è più data, ma deve essere tutta progettata e costruita praticamente. Ogni discorso etico diviene quindi immediatamente politico e sconta tutti i limiti e le difficoltà di questa necessaria deformazione. Né la società né il suo concetto sociologico possono in altri termini fare riferimento a un antefatto unitario – un soggetto o un'idea – perché da un lato è tramontato il soggetto unitario che pretendeva di determinare in tutte le sue espressioni la *bürgerliche Gesellschaft*, dall'altro mostra la propria impraticabilità un concetto di scienza che delegava totalmente allo Stato la decisione sulla verità dell'etica e quindi sulla politica.

Torna così in primo piano la torsione che la sociologia tönniesiana impone al 'momento hobbesiano', grazie all'assunzione delle trasformazioni sociali e politiche della seconda metà dell'Ottocento. Di fronte alla riconosciuta impossibilità di un antefatto positivo dello Stato, la ripresa di Hobbes da parte di Tönnies deve anche comprendere la critica di ogni 'società parziale' e quindi di ogni normazione diversa e precedente a quella statale. Su questo terreno è concretamente misurabile tutta la distanza che separa la lettura tönniesiana di Hobbes da quella gierkiana[7]. La necessità pres-

della declinazione economica di quel processo di razionalizzazione, meccanizzazione e contrattualizzazione descritto da Tönnies nelle sue linee generalmente sociologiche. D'altra parte lo stesso SOMBART 1916, II, tomo II, p. 1081, riconosce enfaticamente il proprio debito nei confronti di *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

[6] Il riferimento è a KOSELLECK 1972, in particolare p. 189, dove si legge che la «morale toglie alla decisione del principe il suo carattere politico». Tönnies, che pure si pone come restauratore dell'illuminismo razionalista, oppositore del potere del sovrano monarca, membro e seguace di movimenti etici, non potrà mai affermare fino in fondo la superiorità della morale sulla politica.

[7] Una ricostruzione delle diverse interpretazioni di Gierke e Tönnies si

sante dell'unità da costituire è tale per la riconosciuta presenza di differenti materialità normative, che impediscono alla società di avere una unitarietà propria in grado di rispecchiarsi immediatamente e direttamente nello Stato. Si tratta in definitiva di quel carattere di fondo di tutta l'opera tönniesiana che trova la sua enunciazione in *Gemeinschaft und Gesellschaft*, per essere poi approfondito negli scritti successivi. Esso consiste nell'affrontare la contraddizione tra individualismo e società sul piano sociologico e quella tra individualismo e liberalismo su quello politico. Dal momento che si tratta di piani non separati e autonomi ma, come si è visto, tendenzialmente convergenti, l'indicazione delle contraddizioni del concetto di società è la condizione necessaria per la critica politica del liberalismo. Già nella coniugazione delle categorie che contribuiscono a definire il concetto di società sembra essere prefigurata la precaria persistenza dell'assetto complessivo. Per definizione la società è fondata sulle promesse e sui contratti che uniscono e devono vincolare i suoi componenti; allo stesso tempo tuttavia il meccanismo contrattuale sembra essere incompatibile con l'individuo societario, con il suo desiderio/volontà di limitare al massimo le intromissioni esterne nel proprio ambito di libertà, con rapporti giuridici che vincolano il comportamento futuro impegnando la persona nel suo complesso. Più ancora che il denaro, è secondo Tönnies l'obbligazione – la possibilità cioè di «avere in mano la prestazione futura di un altro» – che dà forma specifica alla cooperazione tra le persone che rende manifesta l'esistenza della società.

«Qui si crea infatti un legame durevole, in contraddizione con il concetto di società – un legame che non vincola le cose, ma le persone. Il rapporto, già momentaneo nel semplice contratto di

trova all'interno della più ampia trattazione del problema delle 'società parziali' effettuata da PASQUALUCCI 1986, in particolare pp. 176-86, con la conclusione da condividere: «Dal punto di vista di Tönnies, nello Stato hobbesiano, nonostante si contemplino i systemata, che egli riconosce costituire uno degli elementi di novità del *Leviathan*, non può esservi alcuno spazio per uno sviluppo autonomo dei corpi intermedi».

scambio, viene qui concepito come illimitato nel tempo – là come equilibrio reciproco, qui come dipendenza unilaterale»[8].

Nella relazione contrattuale, nel suo sviluppo, nel suo assurgere a meccanismo complessivo è già implicita la distinzione tra uno spazio interno, intangibile e uno esterno, continuamente negoziabile. Se vuole mantenere la sua struttura individualistica, la società deve assicurare che i rapporti non modifichino la sfera di libertà di ogni singolo, oppure queste devono formare un sistema chiuso in cui le diminuzioni e gli incrementi individuali di potenza si bilancino reciprocamente. La convenzione è la risposta all'impossibilità della libertà naturale, intesa esclusivamente come non interferenza; attraverso di essa «si deve creare una nuova libertà artificiale o fittizia», che non assuma come assoluta né la totale indifferenza dello scambio, né quella dell'obbligazione che in continuazione sembra riprodurre rapporti di sottomissione personale. La libertà societaria deve mediare tra due temporalità entrambe artificiali, ma differenti e in potenziale conflitto: quella dello scambio, che dovrebbe essere istantanea ed esaurire in se stessa il tempo dell'agire[9], e quella dell'obbligazione, che implica la durata, per di più ipotecandola, imponendo cioè alla persona di rinunciare, almeno in parte, ai suoi caratteri di individuo. *Pacta sunt servanda* diviene così la formula essenziale per comprendere l'esistenza nel tempo dell'ordinamento societario, perché con l'obbligazione il baricentro del rapporto societario viene spostato dalla prestazione alla promessa. Il fatto che essa venga «accettata e creduta», significa che il diritto naturale

[8] «Lo scambio denaro contro merce è semplicemente un processo di fatto complessivo, anche se comprensibile solo partendo dalla società. Ma ricevere pagamenti di denaro sulla base della proprietà di una merce (qual è l'obbligazione), e senza consegnarla, è una situazione socialmente soprasensibile [*ein gesellschaftlich übersinnlicher Zustand*]», TÖNNIES 1887a, p. 42 (trad. it., p. 93).

[9] Lo scambio è «un atto duplice e s i m u l t a n e o, che non conosce il prima e il dopo e nemmeno il sopra e il sotto – nel senso del rango, s'intende, poiché questa è sempre una rappresentazione spaziale che riproduce quanto avviene in natura», TÖNNIES 1887a, pp. 162-63 (trad. it., p. 234).

si è trasformato in ordinamento politico e giuridico positivo, ma anche che è stata neutralizzata l'apertura verso il futuro che il differimento della prestazione implica. La centralità convenzionale della promessa attualizza il rapporto, mentre differisce una dipendenza personale che tuttavia continua a presentarsi, soprattutto quando deve essere specificamente concettualizzato il rapporto di lavoro: l'obbligazione infatti, più di ogni altro rapporto, mette in questione la dipendenza personale nella forma del diritto. Sempre più il processo lavorativo diviene infatti un processo che si compie «nell'ambito del sistema della produzione societaria», che da una parte impone una sempre maggiore uguaglianza e dall'altra presenta una superiorità che «non risiede affatto nel soggetto – nella nuda persona – ma molto più nell'oggetto, nell'ambito della sfera di volontà arbitraria, e quindi specialmente nel suo patrimonio»[10].

Ci si trova così di fronte alla confluenza di un orizzonte di 'instabilità' che, come si vedrà, obbliga continuamente a ripercorrere lo spazio aperto tra la realtà e il concetto. In questo spazio si insediano i diversi modi di approccio di una scienza che si divide anche sul nome – sociologia o scienza della società – sotto il quale compiere l'indagine del proprio oggetto. Nonostante Tönnies si impegni a più riprese per approntare una classificazione delle scienze che individui al proprio interno lo spazio per la nuova disciplina, delimitando un ambito complessivo nei confronti di altri che pure vengono utilizzati come complementari o accessori, l'intendimento neppure troppo nascosto di questo impegno si fonda soprattutto sulla necessità di ridefinire il concetto di scienza di fronte alla frammentazione della realtà effettuale. Per risolvere questo problema «ci si dovrebbe in primo luogo mettere d'accordo sul concetto di scienza e ciò significherebbe determinarlo liberamente come il concetto di un'idea. Questa idea è... il dominio ideale di una molteplicità attraverso concetti»[11]. Approntare una più at-

10 TÖNNIES 1887a, p. 165 (trad. it., p. 237).

11 TÖNNIES 1919a, p. 90. Così come accade in Weber, anche in Tönnies

tuale classificazione delle scienze ha quindi il senso primario di coprire tutti gli ambiti della realtà a partire dal predominio riconosciuto alla scienza capace di formulare concetti necessari e utili all'ordinamento di quella realtà.

Questa scienza è ovviamente la sociologia, all'interno della quale, per potere affrontare tutti gli aspetti del rapporto sociale, Tönnies individua tre ambiti differenti: la sociologia pura [*reine Soziologie*], la sociologia applicata [*angewandte Soziologie*] e la sfera delle ricerche statistiche o sociografia[12]. La suddivisione non stabilisce una distinzione tra ambiti paritetici, indicando piuttosto l'ordine nel quale le tre sezioni della sociologia generale devono essere attraversate. Si deve cioè prendere le mosse dal primo livello, perché esso funziona anche da presupposto necessario per gli altri due. La sociografia in particolare è impensabile senza una sociologia pura destinata, mediante un procedimento costruttivo, alla formulazione dei concetti fondamentali per tutta la scienza sociologica e, proprio per questo, essa dovrà essere affrontata dopo aver chiarito le connessioni tra i primi due ambiti. Diverso è lo statuto della sociologia applicata, con la quale la *reine Soziologie* intrattiene un rapporto di scambio rimanendone condizionata. Infatti, grazie a un procedimento deduttivo la *angewandte Soziologie* verifica, al-

il problema metodologico appare motivato e piegato alle necessità di definizione di un quadro generale che eccede decisamente il formalismo dei suoi esiti. L'accusa di avere ecceduto il campo della specifica ricerca sociologica viene rivolta a Tönnies tanto dalla sociologia formale, quanto da GUMPLOWICZ 1888. In questo secondo caso il problema è esplicitamente dato dalle costruzioni concettuali su cui Tönnies fonda la propria analisi, al punto da sostenere che, nel confronto con Spencer, questi fornirebbe «una scienza naturale della società», mentre Tönnies si arresterebbe a una «filosofia naturale della società».

12 La definizione complessiva di questa suddivisione avviene in TÖNNIES 1925c, ma ha radici profonde in tutta l'opera precedente. Essa non trovò peraltro grande accoglienza nella sociologia weimariana, come testimonia la risposta di WIESE 1925, che rimprovera a Tönnies di avere ancora una volta voluto definire gli ambiti particolari di una scienza talmente generale da non avere più, o non ancora, come suo oggetto esclusivo il 'sociale'. La distanza tra i due sociologi è evidente nel caustico giudizio con cui nel 1934 Tönnies liquida Wiese in KÄSLER 1985, p. 80.

l'interno delle condizioni economiche, politiche e intellettuali storicamente determinate, la pregnanza dei concetti costruiti, fornendo allo stesso tempo il materiale dal quale ha origine il processo di astrazione concettuale che avviene nel primo ambito.

Nella relazione di apertura, tenuta nel 1910 al primo congresso dei sociologi tedeschi, Tönnies aveva preso le mosse dalla sociologia teorica pura, «inseparabile dalla storia della filosofia del diritto, e conseguentemente dalla dottrina generale dello Stato», per identificare gli ambiti specifici all'interno dei quali la nuova disciplina scientifica avrebbe dovuto in futuro fare sentire il proprio peso. Per Tönnies «la sociologia è innanzi tutto una disciplina filosofica»[13] e proprio per questa sua caratteristica essa «ha a che fare essenzialmente con concetti, con il concetto della vita sociale, con i concetti dei rapporti sociali»[14]. Ma il suo dipendere soprattutto dalle costruzioni concettuali di cui riesce a dotarsi non impedisce che essa ritrovi continuamente la necessità di vederle verificate nella realtà che vuole indagare, imponendo così il rapporto con altre discipline scientifiche che diversamente e da più tempo si occupano di ambiti specifici della vita sociale. Se con discipline come l'economia politica, il problema può essere soprattutto quello dell'integrazione di punti di vista in qualche modo complementari, la distinzione più rilevante è da farsi con la storia,

[13] TÖNNIES 1910a, p. 17. Posizione già peraltro esplicitamente dichiarata, sebbene si tratti di uno scritto occasionale, in TÖNNIES 1907c. ALTARAZ 1918 rappresenta probabilmente la critica più radicale della sociologia intesa come scienza filosofica. L'allievo di Troeltsch stigmatizza l'intero percorso tönniesiano, affrontando tanto i nodi metodologici, quanto quelli politici, ovvero la forma dell'individualismo, la determinatezza sociale della volontà e la centralità del concetto di società. In particolare rispetto a quest'ultimo egli giunge alla conclusione, per lui negativa, che «per Tönnies la società è solo capitalistica; egli esclude metodicamente da essa tutto ciò che è comunitario. Si tratta dunque in primo luogo di una sistematizzazione di fenomeni reali, quindi di una spiegazione meramente metafisica del divenire». Sull'impostazione tönniesiana cfr. le pertinenti osservazioni di JACOBY 1970.

[14] TÖNNIES 1910a, p. 24.

che come la sociologia tende a una descrizione complessiva delle condizioni di un determinato periodo. Ciò che le distingue è la priorità che la sociologia assegna al tempo presente, la sua necessità di studiare e condurre a sintesi scientifica movimenti che si verificano contemporaneamente alla sua opera di costruzione concettuale. La sociologia è dunque scienza di un agire razionale che si presenta come esperienza presente, pur non essendo un evento unico e irripetibile, perché comunque inserita in un processo generale che altro non è se non «la irresistibile tendenza alla razionalizzazione di tutti i rapporti, di tutti i valori sociali e di tutte le associazioni»[15].

In primo piano è sempre il nesso tra la razionalizzazione come processo reale e la sua illustrazione sociologica. Tönnies non cerca un fondamento spirituale che funzioni come motivo scatenante: per lui il carattere storico del processo si rivela essere tutto e quasi esclusivamente determinato dall'affermarsi dei meccanismi della produzione capitalistica. Mostrando il proprio debito nei confronti delle categorie marxiane, Tönnies rinviene nella razionalizzazione la contraddizione tra una sempre maggiore cooperazione produttiva e una sempre più accentuata impossibilità di dare forma 'razionale' a questa cooperazione. Da una parte vi è dunque la produzione di merci, «il primo razionalismo della società», con la sua sempre maggiore concentrazione della proprietà, non solo dal punto di vista delle persone, ma soprattutto da quello degli oggetti da possedere, dal momento che sempre più il denaro si afferma come mezzo e scopo fondamentale dell'appropriazione. A ciò corrisponde una parcellizzazione delle mansioni lavorative che, come accade sul versante del capitale, implica una semplificazione delle figure lavorative. La tendenza alla semplificazione è allo stesso tempo tendenza all'uguaglianza, ma essa è negata dalle differenze di accesso e gestione della proprietà che, dal punto di vista politico, assumono rilevanza proprio in quanto negazioni dell'uguaglianza. Emerge così la posizione

[15] TÖNNIES 1913b, p. 196.

di Tönnies nei confronti della classe operaia, considerata come il soggetto destinato a portare a compimento un processo di razionalizzazione altrimenti impedito nella sua piena realizzazione[16], fondata sulla considerazione più generale del rapporto che si instaura tra concetto e realtà, sulla contraddizione che allo stesso tempo unisce e separa sociologia e storia.

Vi è dunque una contraddizione agente tra il processo generale che impone il riconoscimento dell'uguaglianza degli individui e la costruzione storica della società. Vi è contraddizione tra ciò che il concetto indica come razionale e la razionalità pratica che dà forma alla società. Questa contraddizione impedisce che la relazione che si instaura tra le prime due regioni della sociologia tönniesiana sia facilmente scindibile come potrebbe apparire dalla enucleazione di due ambiti differenti e autonomi[17]. La definizione del rapporto tra le due sociologie deve farsi carico della comprensione di tutti quegli elementi che intervengono come criteri concreti di identificazione della relazione tra concetto e realtà. In primo luogo, pur essendo le categorie fondamentali attorno alle quali viene pensata e organizzata la sociologia pura, *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* mostrano in continuazione il carico di storicità che a esse inerisce. Nonostante nel

[16] TÖNNIES 1894a, p. 126. Come già accennato nelle trattazioni tönniesiane la classe sociale non raggiunge mai «l'unità concettuale che Marx [le] aveva attribuito», come osserva NISBET 1981, p. 290, ma cfr. pp. 290-294, sulla classe come *Gesellschaft*. Questa delimitazione categoriale, ovvero politica, del concetto sociologico di classe, sebbene chiaramente distinto da quello di ceto professionale e sociale – di cui Tönnies registra la definitiva obsolescenza – ha appunto come retroterra costante il concetto di individuo e la sua permanente centralità. TÖNNIES 1931d, p. 622 chiarisce che la divisione in base al possesso e alla ricchezza, la presenza di classi, la coscienza e la lotta di classe, tutto questo «sviluppo non può essere compreso senza il concetto di individualismo».

[17] Giustamente CAHNMAN 1995, pp. 89-90, sottolinea la tensione dialettica tra i due ambiti, scrivendo: «Si deve considerare che ciò che oggi va sotto il nome di teoria del mutamento sociale è sussunto da Tönnies sotto la designazione di 'sociologia applicata', che significa l'applicazione dei concetti statici della 'sociologia pura' al processo dinamico della storia. In questo senso la sociologia applicata è contenuta nella sociologia pura».

passaggio tra la prima e la seconda edizione del volume che a esse si intitola diventino «categorie fondamentali della sociologia pura», esse continuano anche a essere *Kulturformen* empiriche come erano in origine. Allo stesso tempo, l'assunzione della prospettiva societaria, rivelatasi determinante per la costruzione stessa del concetto di *Gemeinschaft*, fa sì che quest'ultima finisca per rappresentare un'aporia interna alla stessa continuità storica. Essa è infatti riconoscibile solo a partire dalla sua antitesi meccanica, e in questo senso è un problema del presente, ma anche il sostrato originario e subito negato di un'organizzazione politica storicamente declinante[18].

Spesso il giudizio di Tönnies riporta le correnti giuridico-politiche e le strutture sociologiche alla temporalità che esse designano: si pensi all'identificazione con il passato, il presente e il futuro delle tre correnti ideali sulla scena dopo la rivoluzione francese, come pure alla distanza che intercorre tra il passato come tempo proprio del costume, e quindi della *Gemeinschaft*, e il presente-futuro al quale si rivolge invece la legge e di conseguenza la società. Si pensi ancora alla soglia tra presente e futuro sulla quale, riprendendo il *Prometeo*, Tönnies stesso colloca il punto di vista dal quale deve essere letto *Gemeinschaft und Gesellschaft*[19]. La centralità del riferimento al tempo è già insita nell'antitesi tra la volontà essenziale e quella arbitraria, dal momento che la prima viene pensata come tutta inerente al passato, all'implicazione reale di potere e dovere, «mentre la possibilità contenuta nella volontà arbitraria è qualcosa di esistente come futuro, come irreale»[20]. La diversa disposizione verso

[18] TÖNNIES 1887a, p. 217 (trad. it., p. 264).

[19] Si tratta di un esito comune anche alla sociologia weberiana, a proposito della quale, con un'osservazione che sembra differire solo nei termini utilizzati, già HINTZE 1926, p. 144, nota che il concetto di sviluppo sembra svolgere «solo un ruolo di secondo piano». L'annotazione di Hintze si riferisce alla tipizzazione come procedimento essenziale della sociologia e alla sua strutturazione per rendere possibile la comparazione tra istituzioni storiche diverse, sempre comunque al fine di chiarire la situazione e i rapporti del presente.

[20] TÖNNIES 1887a, p. 109 (trad. it., p. 171) e poco oltre continua: «Inve-

il tempo – che significa anche la possibilità di pensare una realtà differente da quella del presente – costituisce un motivo di differenziazione dei modi in cui il singolo può rapportarsi al tutto e, contemporaneamente, dal punto di vista della costruzione sociologica, si traduce in una preoccupazione costante per le trasformazioni e i passaggi che sono legittimati dalla definizione stessa della modernità come età della rivoluzione e dell'evoluzione. Tempo e mutamento sono i due termini che impediscono che il discorso tönniesiano possa essere interamente risolto in una chiave metodologica o nei termini esclusivi di una teoria della conoscenza[21]. Il tempo a cui esso rimanda è abitato da soggetti determinati che portano la categoria di evoluzione a confinare e a intersecarsi con quella di progresso, mentre quella di rivoluzione sembra essere sempre minacciata sia dal modo in cui viene pensata, sia dall'antitesi costituita dalla possibilità della decadenza. Renderla totalmente coestensiva a quella di modernità, significa infatti anche neutralizzarla dal punto di vista politico. La rivoluzione può così solo affermare la modernità stessa, in nessun caso costituire un'accelerazione del tempo capace di portare oltre quella. La rivoluzione come categoria viene così interamente sussunta sotto quella di evoluzione[22]. Passato, presente e futuro si trovano così collocati su un piano che non conosce soluzioni di continuità; su di esso agiscono soggetti che sono portatori di un movimento intrinseco alla modernità stessa, perché essa determina il rapporto che i singoli intrattengono con la generalità e,

ce il futuro, riconosciuto e avvertito soltanto per mezzo del pensiero, gli sta dinanzi come un oggetto, diverso e separato dall'attività stessa, il quale è qualcosa di prodotto, di formato, di finito, ma in un senso minore e più generale rispetto alle formazioni che possono poi venir costruite dal pensiero c o n t a l e m a t e r i a immaginaria».

21 Esemplare è in questo senso il rimprovero mosso a Simmel da TÖNNIES 1893c, p. 397. Distanza sottolineata ancora in TÖNNIES 1918g. Sulle differenze e le comunanze di impostazione BOND 1991. Si veda anche la critica del formalismo sociologico di TÖNNIES 1906e in relazione al giovane Spann.

22 Ciò è già chiaro in TÖNNIES 1905f, ma emergerà in maniera altrettanto significativa di fronte alla rivoluzione tedesca del 1918-19.

allo stesso tempo, anche le condizioni di legalità del discorso scientifico. Non potrebbe d'altronde altrimenti dal momento che l'immagine della società che la sociologia prende come proprio oggetto mostra evidenti le tracce della propria identificazione con lo stato di natura e tra le caratteristiche essenziali di quest'ultimo non vi è solo l'impossibilità di una produzione e di una vita ordinate, ma anche il fatto che vi sia *no account of time*. Il compito che la sociologia si assume per svolgere la sua indagine della società, indicando allo stesso tempo il modo per superarne le contraddizioni, comprende quindi anche lo stabilire una misura del tempo, un criterio dunque che, come nel caso del concetto hobbesiano di guerra, deve essere radicalmente nuovo e può solamente essere, ancora una volta scientifico.

Ciò non può tuttavia avvenire sul piano dell'astrazione, ma solo in riferimento a strutture societarie presenti e in grado di determinare la struttura del tempo politico della società. La scienza, come si è già visto, viene indicata come il criterio generale al quale tutti i partiti dovrebbero fare riferimento, ma attraverso di essa viene ora ricavato un percorso specifico del tempo della politica al quale i partiti dovrebbero conformarsi. Su piani per così dire paralleli tanto la scienza quanto la politica sociologica devono costruire un'unità altrimenti assente. E nella società del *Reich* guglielmino esse devono in primo luogo rivolgersi alla complicata presenza di partiti politici, per i quali non è ancora riconosciuta la relazione tra la loro legalità e la loro legittimità. La topografia partitica viene ricostruita con precisione e ricondotta ai moventi storici che ne hanno determinato la presenza e la posizione politica[23]. Ancora una volta deve essere tuttavia individuato un criterio grazie al quale classificare i partiti e questo non può consistere in una concatenazione di fatti. Deve essere stabilito un ordine. «Secondo la giusta logica sembra che si debbano sempre dare due partiti essenziali o principali in riferimento alle faccende pubbliche: uno che secondo i suoi principi e il suo carattere afferma la

[23] TÖNNIES 1904b.

condizione presente e uno che la nega»[24]. Se per il primo l'uso linguistico consolidato accetta la denominazione di 'conservatore', per il secondo il problema è diverso: a rigore, secondo Tönnies, esso dovrebbe chiamarsi «mutativo», dovrebbe esserne cioè evidenziata la caratteristica di movimentazione dello spazio pubblico, la sua tendenza a produrre trasformazioni.

Ma, come tra breve si vedrà più ampiamente, il movimento è il vero problema, dal momento che esso non ha una qualificazione immediata e conosciuta, potendo essere il percorso ignoto che porta alla sovversione e alla rivoluzione. In Germania poi la questione è ancora più rilevante, investendo la possibilità stessa di un sistema dei partiti, perché di fronte a un partito che si definisce rivoluzionario, tutti i rimanenti partiti appaiono come conservatori, nel senso che, anche se in modi diversi, affermano la *Ordnung* esistente. Seguendo una linea che caratterizza molti suoi interventi pubblici nel primo decennio del secolo, Tönnies propone quindi di negare la radicalità di questa richiesta di rivoluzione, così come di relativizzare l'opposizione al mutamento di coloro che vi si oppongono. Da un lato deve essere negato che esista una rivoluzione assoluta, affermando il criterio che è «più probabile che il 'partito della sovversione' voglia sovvertire solo qualcosa, forse molto, non 'tutto'», dall'altro si deve riconoscere che la paura del mutamento è propria di coloro che non vogliono trasformazioni determinate, che hanno interessi specifici da difendere. Mettere in discussione la dicotomia conservatore-rivoluzionario non significa tuttavia per Tönnies ritornare a un concetto premoderno di rivoluzione, all'idea che sia possibile una trasformazione che pretende di restaurare un ordine preesistente; non significa accettare come paradigmatico il modello della *glorious Revolution* inglese, che per tutto l'Ottocento era stato contrapposto ai moti rivoluzionari che avevano attraversato il secolo. Il concetto tönniesiano di rivoluzione nel suo senso più direttamente politico assume totalmente

24 TÖNNIES 1906d, p. 752.

la trasformazione radicale come caratteristica ineluttabile dell'epoca.

«Solo il corso dello sviluppo effettivo ha condizionato il fatto che nell'epoca moderna al concetto di rivoluzione venga collegata la rappresentazione di un mutamento statale, che vuole progredire nella direzione di questo sviluppo, che dunque, sebbene neghi l'ordine esistente, afferma la direzione manifestatasi come predominante proprio nello sviluppo»[25].

Questa centralità del concreto mutamento non costituisce tuttavia l'orizzonte definitivo del discorso, perché, per quei soggetti ansiosi o timorosi che di fronte a esso devono prendere posizione, esso appare subito carico di ogni possibile polemicità. Deve essere quindi relativizzato il possibile riferimento al valore assoluto del mutamento[26]. Il rapporto dei partiti con la storia, che è nel frattempo divenuta la storia di uno sviluppo, viene così modificato, di modo che essi siano tutti ancorati allo stesso terreno. Ciò non significa che siano del tutto eliminate le contrapposizioni o le diversità di giudizio, ma queste vengono proiettate in ambiti temporali che sottraggono continuamente centralità al presente. Il passato come rivendicazione di stabilità e il futuro come luogo degli ideali da affermare divengono i tempi più propri per distinguere i singoli tipi di agire partitico, liberando il presente per l'incontro con gli altri partiti, dal momento che l'identità reale dei partiti si sviluppa tutta in un tempo diverso[27]. Grazie a questa temporalità le categorie sociologiche tönniesiane possono essere quindi piegate alle necessità di ideazione di un paradigma democratico per le relazioni politiche, derivante direttamente dal razionalismo in quanto tentativo supremo di superare la condizione di insicurezza tipica dello stato di natura. I rapporti democratici sono omogenei e uguali, perché tale è anche il tempo della modernità,

25 TÖNNIES 1906d, p. 755.

26 TÖNNIES 1906d, p. 756.

27 TÖNNIES 1906d, p. 759. Sulla possibilità di giungere a un modello del sistema dei partiti muovendo dalle categorie tönniesiane cfr. HEBERLE 1955.

del quale essi dovrebbero essere il compimento. Essi mostrano un costante bisogno di assicurazione, cioè di una permanente appropriazione del futuro[28], perché il pericolo di rottura dell'assetto complessivo è già presente ed evidente nella forma tipicamente moderna e societaria dei rapporti tra i singoli, nel momento in cui, mancando l'accordo, uno dei singoli pretenda di obbligare l'altro a entrare in rapporto senza passare attraverso la produzione di un piacere che, se non necessariamente comune, deve essere comunque condiviso[29].

Si deve quindi individuare uno specifico luogo societario dove la possibilità dello scontro tra la multiforme pluralità degli individui sia concettualmente esclusa. Deve essere indicato un concetto che, in forza della sua artificialità, raccolga una serie di contenuti reali – potenza, forza, mezzi – per renderli disponibili sul terreno della costituzione complessiva. La persona diviene per questo il vero fulcro della circolazione societaria, la prima fra tutte le astrazioni reali della società: essa determina i caratteri concreti dell'individualità societaria e, allo stesso tempo, consente di stabilire – come si vedrà parlando dell'assemblea – la modalità del passaggio dalle decisioni dell'individuo a quelle della collettività.

«La persona, o soggetto della volontà arbitraria, è, in quanto formazione della volontà arbitraria, unità in forza della sua determinazione esterna, *unum per accidens*, cioè unità meccanica. Più pre-

[28] Questo bisogno di assicurazione è diverso da ogni possibile bisogno di protezione. Infatti, mentre questo è rivolto al presente, alla possibilità certa che determinati danni si verifichino senza un intervento specifico, l'«assicurazione contiene in modo più determinato il pensiero al futuro, a pericoli autentici, cioè a possibili e più o meno probabili danni e mali», TÖNNIES 1917c, p. 244.

[29] «Allora egli o non agisce affatto o agisce sotto costrizione, cioè non di sua propria volontà: la sua azione non è realizzazione della sua propria volontà arbitraria – come si era invece presupposto. Ciò significa che il concetto puro della persona astratta espelle da se stesso il suo contrario dialettico; sul mercato esso ci presenta il commerciante contro il commerciante, la persona contro la persona – concorrenti e contraenti», TÖNNIES 1887a, p. 112 (trad. it., pp. 174-75).

cisamente, come una formazione della volontà arbitraria ha realtà e unità soltanto per il suo soggetto e in virtù della sua relazione con possibili effetti, così il concetto di persona è una finzione o (pensata come realizzata) una costruzione del pensiero scientifico, destinata a esprimere l'unità dell'origine di tali formazioni – cioè delle disposizioni di un complesso di forza, di potenza, di mezzi: un'unità composta dal pensiero riunendo insieme molte frazioni di singoli atti possibili – comunque venga pensata la loro propria unità – con una sua esistenza di natura puramente ideale, che segue l'esistenza della pluralità, rimanendo al di fuori e quasi al di sopra»[30].

La riduzione a unità è l'operazione fondamentale; ora, dal punto di vista del singolo, così come successivamente da quello della collettività, il suo raggiungimento corrisponde al presupposto e al risultato che «il singolo uomo deve essere concepito come sempre capace di decidere». La finzione è la forma e il nome proprio per un'individualità che sarebbe altrimenti sempre esposta alla paura e alla possibilità della coercizione reciproca. La resa sociologica del concetto di persona significa che non solo essa è una costruzione necessaria, nel momento in cui molti individui decidono di unirsi in una compagine statale, ma anche che tutti i singoli individui sono già pensati come persone e, proprio per questo, possono attraversare il confine della rappresentazione naturale, incarnata dalla rappresentanza personale di tutti da parte di un singolo individuo, per approdare all'assemblea.

L'aporia del sistema hobbesiano che costruisce la possibilità della sovranità sul fatto che una figura artificiale mette fine allo stato di natura, essendo l'unico che vi persevera, pur non esistendo quando quello vigeva, viene resa produttiva estendendo a tutti i singoli la compresenza di naturale e artificiale. Qui a essere criticata non è più la sovranità per acquisizione, venendo piuttosto esteso e generalizzato il nucleo della rappresentanza come struttura fondante della sovranità e statualità moderne. D'altro canto, sostenere che «ogni singolo individuo è il rappresentante naturale della

[30] TÖNNIES 1887a, pp. 149-150 (trad. it., p. 218).

propria persona», significa capovolgere il rapporto tra finzione e presenza del singolo. Ora infatti è l'uomo reale a rappresentare la costruzione ideale che lo determina in quanto singolo. La finzione acquista così la medesima priorità riconosciuta al concetto nei confronti della realtà. Si tratta in primo luogo della costruzione di quelli che Tönnies chiama «c o n c e t t i n o r m a l i che servono come comuni denominatori, per diventare più confrontabili tra di loro»[31]. Così come l'individuo è persona e singolo, il concetto normale può essere sia inteso come costruzione fittizia, sia essere assunto in senso empirico. Solo nel primo caso esso rappresenta una figura d'ordine che espelle dalla propria costruzione tutti gli elementi considerati estranei, mentre dal punto di vista empirico quegli stessi elementi possono essere ritrovati assieme ad altri ai quali era stato impresso il marchio della eterogeneità. È irrilevante che nella realtà non si realizzi mai una distinzione tanto chiara e precisa, determinante è invece il fatto che la volontà arbitraria è in grado di costituire una nuova e diversa naturalità, che non ha più nulla in comune con quella della volontà essenziale; questa naturalità artificiale ridetermina anche il temperamento, il carattere e la mentalità, rendendo possibile ricondurre i concetti «al senso puramente l o g i c o di 'disposizioni', che vengono pensate come corrispondenti e antecedenti alla realtà media».

Come la decisione stabilisce una direzione per l'azione, così il concetto si presenta come principio d'ordine di fronte «alla molteplicità e alla mutabilità dell'esperienza». Entrambi sono frutto della costante attività di comparazione di un individuo che deve scegliere in un contesto in cui non si dà più la possibilità di una secca distinzione tra piacere e dolore, che si presentano sullo stesso piano sovradeterminati dallo scopo da raggiungere. Caratteristica è proprio l'opposizione sempre presente e ineliminabile di entrambi i termini, al punto che è possibile scegliere un dolore presente per evitarne uno maggiore in futuro. Il piacere immediato è

[31] TÖNNIES 1887a, p. 113 (trad. it., pp. 175-6).

stato sostituito dalla prospettiva favorevole; la rinuncia e il sacrificio trovano una legittimazione individuale, giustificati dalla previsione di una felicità futura, ma tanto il piacere quanto il dispiacere, in un momento qualsiasi, possono trasformarsi da causa in effetto e viceversa. «Nessuno dei due termini viene sentito come tale, essendo essi oggetti del pensiero». Ma ciò che qui importa non è tanto la situazione psicologica, quanto il meccanismo grazie al quale si può giungere a deliberare in presenza di istanze opposte che impongono di rapportare sistematicamente godimento e sacrificio, facendo sì che piacere e dispiacere non siano più tali in assoluto, ma esclusivamente a partire dall'attività di comparazione che li unisce[32].

L'attività dell'individuo e quella della scienza sono ora aspetti della medesima costruzione. Anzi, la seconda ha la validità solamente perché ripercorre una configurazione fondamentale della volontà individuale. La legittimità della scienza è così la stessa del soggetto della volontà arbitraria. Tutti i meccanismi messi in campo dalla scienza per dominare la molteplicità del reale, sono stati di fatto già individuati come forme di manifestazione della volontà arbitraria. Proprio per questo Tönnies può portare a un compimento molto vicino a un rovesciamento alcune proposizioni hobbesiane che nel progetto originario erano del tutto subordinate all'ideazione del *Leviathan*. In particolare il legame stabilito tra volontà arbitraria e pensiero concettuale e quindi scientifico consente intanto di rovesciare la valutazione della scienza e di renderla quindi disponibile anche nel mezzo di una rinnovata frammentazione sociale. Dove Hobbes aveva sostenuto che la scienza non è un potere politicamente determinante, proprio perché non vedeva la possibilità di veicolare consenso generale attraverso di essa, Tönnies può argomentare, come si è già ricordato, che «il potere più completo su tutte le cose e specialmente sugli uomini, in un determinato senso, risulta dalla scienza»[33]. Questa non è più so-

[32] TÖNNIES 1887a, p. 92 (trad. it., p. 151).

[33] HOBBES, *De corpore,* I. 1,6 scrive: «Il fine della scienza è la potenza: ...

lamente l'applicazione in vista della creazione di un oggetto esterno, ma espressione stessa dell'attività razionale dell'uomo. L'uomo razionale compara, decide per giungere a un'azione determinata. In relazione al pensiero giunge al concetto. La scienza come massimo potere produce concetti per comparare e decidere sulla storia.

Il rapporto tra sociologia pura e applicata esplicita quindi il problema che la storia rappresenta per la sociologia. «Il metodo fondamentale per la sociologia è, oltre a quello comparativo, la storia»[34]. Le due facce dei concetti normali si saldano sulla stessa linea che separa la sociologia pura da quella applicata. Poiché «la storia prende le mosse dal passato, mentre la sociologia dal presente», esse finiscono con l'incontrarsi sul terreno comune dato dall'intrecciarsi nell'attualità di passato e presente. La relazione che qui emerge fa carico alla sociologia della costruzione dei modelli di analisi che serviranno poi alla comprensione storica. E questo sembra il compito specifico della *angewandte Soziologie*; essa si differenzia dalla *reine Soziologie* per il suo occuparsi della dinamica delle entità sociali, e i concetti e le teorie di cui anch'essa è formata, hanno solo un valore provvisorio e in questo modo un diretto contatto con lo sviluppo storico[35]. La sociologia applicata si sporge sulla storia per co-

ogni speculazione, insomma, è stata istituita per un'azione o per un lavoro concreto». Al contrario HOBBES, *Leviatano*, pp. 83-84 aveva scritto: «Le scienze sono un esiguo potere, perché non sono eminenti e perciò non sono riconosciute in qualunque uomo; non lo sono affatto se non in pochi, e solo rispetto a poche cose. La scienza infatti è di natura tale che nessuno può intendere che c'è, a meno che non l'abbia conseguita in buona misura». Tönnies sembra volere valorizzare l'indicazione contenuta nel primo passo hobbesiano; si tratta in altri termini della scoperta della potenza 'sociale' della scienza.

34 TÖNNIES 1908f, p. 89. Ma la connessione di sviluppo storico e categorie sociologiche è già evidente in TÖNNIES 1895a. Anche a proposito della centralità del metodo comparativo deve essere segnalata la sua origine derivante dall'incrocio di dottrine inglesi e tedesche, in particolare nella storiografia giuridica che la ricerca più recente fa risalire all'opera di Maine; cfr. a questo proposito, COLLINI-WINCH-BURROW 1987, in particolare pp. 209-246.

35 TÖNNIES 1908e e TÖNNIES 1931c, pp. 315-21.

glierne i motivi incompiuti, indispensabili per una compiuta comprensione del presente: proprio per questo suo carattere, essa si occupa soprattutto di *Kulturperioden* e, più ancora che dello sviluppo concreto, dei 'progressi' che in esso vengono riconosciuti.

L'utilizzazione tönniesiana della categoria di progresso fa necessariamente i conti con la scissione tra mutamento e progresso che già Georg Simmel aveva riconosciuto[36], assumendo la perdita di senso da essa subito in quanto valore assoluto, ora che è divenuto chiaro che essa non può essere più considerata come un'idea connaturata a quella di umanità[37]. Il progresso non viene quindi assunto come formula idealizzata dello sviluppo umano e questa convinzione sta alla base della presa di distanza operata da Tönnies nei confronti di Herbert Spencer, che pure rimane uno degli autori da lui più studiati e apprezzati. Attraverso la critica a Spencer e quindi alla sua fede nel passaggio progressivo dalle società militari a quelle industriali, Tönnies puntualizza una serie di temi che servono a ricapitolare e proseguire il discorso su sociologia, società e individuo[38]. Per Tönnies Spencer non è solamente un altro sostenitore dell'organicismo o il massimo sostenitore di quella visione sociologicamente 'liberale' dell'economia che culmina nel «nichilismo amministrativo» a causa del suo 'individualismo' assoluto[39]. Per

36 «E il mutamento pur essendo l'elemento universale di ogni progresso, non consente però di per sé solo l'applicazione del suo concetto, poiché il mutamento è anche l'elemento universale di ogni regresso», SIMMEL 1907c, p. 148.

37 Si veda l'utilizzazione in definitiva scettica della categoria di progresso in TÖNNIES 1925h.

38 «La sua [di Spencer] considerazione complessiva culmina nella richiesta di un tipo superiore: l'uomo libero; di una civiltà superiore basata sulla libera cooperazione. Uno sviluppo civile superiore lo vogliono tutti, ma che esso sia condizionato dalla definitiva vittoria della società sullo Stato, non viene sostenuto da nessun altro scrittore», TÖNNIES 1892c, p. 134. Per l'analisi della lettura tönniesiana cfr. OFFER 1991.

39 Cfr. SPENCER 1880; sulla sociologia spenceriana cfr. TOSCANO 1980, ma soprattutto, proprio sui temi che accomunano Tönnies e Spencer, fondamentale è MAITLAND 1883.

Tönnies il confronto con Spencer significa anche riflettere sul rapporto tra scienze sociali e scienze naturali, scoprendo che il limite dell'impostazione spenceriana starebbe proprio nella tendenza a omologare troppo precipitosamente le prime alle seconde. Un limite che dà forma a quei «pregiudizi liberal-progressisti» che portavano Spencer a considerare l'attuale uomo civile come il punto più avanzato dell'evoluzione e quello da cui essa avrebbe necessariamente continuato il proprio percorso. La sociologia spenceriana è uno dei luoghi classici nei quali con maggior pregnanza viene posto il problema dell'individualità nel suo rapporto con l'organizzazione complessiva della società. Progresso e individuo sono qui i due termini che la sociologia dovrebbe mediare e coniugare. Ma, come si è visto, la prima è oramai una categoria totalmente societaria e quindi instabile come la struttura della quale dovrebbe definire il percorso. La seconda al contrario rimane come problema che, nella classificazione tönniesiana delle sociologie speciali, riemerge in tutta la sua centralità quando si affronta il nodo degli studi statistici.

2. *Individualità e statistica*

Si è già fatto cenno al fatto che Tönnies riserva agli studi statistici un ambito specifico nella ricerca sociologica, definendolo come terreno della sociologia empirica o sociografia alla quale è demandato il compito dell'«osservazione e comparazione dei fenomeni reali della vita sociale nella sua estensione complessiva». Il metodo di questa sociologia speciale è chiaramente induttivo, dovendo essa stabilire la dimensione quantitativa di fenomeni che vengono altrimenti indagati nelle loro qualità 'normali' e nella loro individualità[40]. La ricerca statistica si configura come l'ambito specifico all'interno del quale la centralità dell'individualità, emersa dalla contiguità tra politica e sociologia, deve mostrare la propria dimensione generale e regolare. Da questo punto di approdo

40 Tönnies 1925c, pp. 442-43.

della riflessione tönniesiana intorno alla statistica e, più in generale, alla sociologia nel suo complesso, si deve tuttavia ritornare ai momenti in cui essa aveva iniziato a svilupparsi, perché se è vero che solo nel 1919 Tönnies giunge a fare i conti con la statistica accademica tedesca, dominata dalla figura di Georg von Mayr, è anche vero che tutta la sua attività scientifica è costellata da ricerche statistiche[41], come pure che il problema che la statistica evidenzia attraversa tutta la costruzione del suo discorso sociologico-politico. Come accennato, qui tuttavia interessa soprattutto il quadro generale in cui questi studi si inseriscono, il loro rapportarsi a un'idea specifica di individualità, inserendola in un insieme di relazioni che ne determina i comportamenti.

Come tutti coloro che si occuparono di statistica in questo periodo, anche Tönnies deve fare i conti con una tradizione specificamente tedesca, risalente alla metà del secolo XVIII, che aveva descritto nel modo più adeguato e preciso possibile le condizioni di vita dei sudditi nell'epoca del tardo assolutismo; una statistica dunque che non aveva tra i suoi fini quello di prevedere e calcolare i movimenti, ma solo di descriverne le condizioni apparentemente consolidate. La grande trasformazione che a partire dalla metà del secolo XIX investe anche la statistica concerne esattamente gli obiettivi che essa può proporsi e l'interrogativo se essa possa raggiungerli assumendo lo statuto di una scienza autonoma. La polemica tönniesiana con Mayr, così come la critica della *Moralstatistik* riguardano esattamente questo punto centrale ma, più in profondità, anche la definizione dei movimenti dell'individualità all'interno della società.

Proprio questa convinzione tönniesiana porta in primo piano il lavoro statistico che può essere compiuto come parte specifica della ricerca sociologica. Ed è sulla definizione di questo lavoro che si innesta la polemica con Georg von

41 Cfr. tra le altre ricerche TÖNNIES 1910c; 1914f; 1924c; 1927b e 1929d. La stima di cui godeva Tönnies come 'statistico' è testimoniata da una lettera di Weber a Jaffé del 4 settembre 1908 (WEBER 1990, p. 654). Sul metodo tönniesiano già STRIEFLER 1931. L'opera più completa sulla statistica sociologica tönniesiana è BELLEBAUM 1966; utili indicazioni anche in OBERSCHALL 1973.

Mayr. Per Tönnies la statistica non può essere considerata una scienza, dal momento che un metodo quantitativo, una scienza di numeri, può occuparsi solo di misurazioni, dovendo così inevitabilmente rinunciare alla pretesa di essere scienza autonoma, perché essa deve ricorrere alla sociologia per ricevere i concetti necessari all'impostazione della ricerca e all'interpretazione di quei numeri[42]. La 'scienza delle masse sociali', espressione con la quale Mayr vuole descrivere l'attività della moderna statistica, mira prevalentemente, secondo Tönnies, all'«osservazione e alla ricerca della molteplicità»[43], rinunciando implicitamente alla sintesi e ripercorrendo così la strada della statistica ufficiale, specialmente prussiana, che per due secoli aveva presentato con micidiale precisione enormi quantità di tabelle senza porsi direttamente il problema della loro interpretazione. Al contrario l'impostazione tönniesiana, che denuncia ancora una volta tutto il suo sforzo complessivo di aggiornare e rendere produttivo negli ambiti della scienza e della politica il materialismo hobbesiano, punta a comprendere nella logica della costruzione complessiva l'apparente contingenza dell'individuale. L'assetto complessivo del discorso hobbesiano[44] 'migra' certamente in quello tönniesiano, manifestandosi

[42] Tanto la critica tönniesiana della statistica come mera scienza dei numeri quanto la speculare definizione della sociologia come scienza filosofica mostrano la persistenza e la profondità del retaggio hobbesiano. Si pensi a HOBBES, *De Corpore*, I,5 dove si nega che «il calcolo cioè il ragionamento, abbia luogo solo con i numeri», affermando che «ogni genere di filosofia» consiste nella capacità di «aggiungere e sottrarre anche una grandezza a una grandezza, un corpo ad un corpo, un moto ad un moto, un tempo ad un tempo, un grado di qualità ad un grado di qualità, un'azione ad un'azione, un concetto ad un concetto, una proporzione ad una proporzione, un discorso ad un discorso, un nome ad un nome».

[43] TÖNNIES 1913b, p. 197. Per la definizione della *Moralstatistik* MAYR 1878, p. 531.

[44] BORKENAU 1934, p. 460 riconosce agli studi hobbesiani di Tönnies il merito «di aver messo in rilievo il carattere progressista e filorivoluzionario della dottrina statuale di Hobbes», ma soprattutto essi ne metterebbero a frutto le indicazioni proprio sul terreno della costruzione dell'individualità e su quello del rapporto tra scienza e società.

come tentativo di comprendere la contingenza individuale a partire dalla logica della società, una volta riconosciuto che lo Stato può mantenere la propria assolutezza sovrana solo costituendosi come forma democratica dei rapporti politici. Il limite dell'impostazione ufficiale della statistica sta appunto nella sua rinuncia, o meglio, nell'impossibilità che essa produce, di giungere a una teoria generale dalla quale sia possibile comprendere i singoli casi. Essa si ferma alla descrizione, alla raccolta e alla pubblicazione di masse di numeri, e il riferimento alla massa serve, secondo Tönnies, a mascherare il fatto che viene presupposta una concezione dell'individualità che non si vuole vedere in nessun caso sottomessa a leggi[45].

Non è casuale che, tra i grandi statistici delle epoche passate, Tönnies dichiari a più riprese la propria predilezione e stima per Johann Peter Süßmilch, da lui considerato il padre della statistica della popolazione, ma soprattutto il portatore di un'impostazione specifica che ne fa il primo autentico statistico. A differenza di coloro che gli sono succeduti, e quindi anche di Mayr, Süßmilch utilizzava i numeri per descrivere qualcosa che considerava dimostrato e vero su di un terreno diverso da quello quantitativo. Süßmilch era teologo e nelle raccolte di numeri vedeva «una prova della saggezza del governo divino del mondo»[46]. L'antesignano Süßmilch aveva trovato il proprio continuatore nell'astronomo Quetelet il quale, in qualche modo secolarizzandone la visione, era approdato a una considerazione dei movimenti umani che li vedeva sottoposti a leggi e regolarità simili a quelle scoperte nelle scienze naturali. Egli aveva in

45 Ancora BORKENAU 1934, p. 467: «La teoria hobbesiana significa in primo luogo una barriera invalicabile contro l'ideale del panmatematismo, della costruzione del mondo a partire da pochi principi superiori, nella quale al metodo geometrico in tutta la scienza corrisponde il tentativo di ridurre tutto l'esistente a spazio e movimento spaziale. Viceversa in ogni concezione del mondo che rifiuta il panmatematismo, il metodo deve essere diverso dal sostrato della scienza».

46 TÖNNIES 1931c, p. 322. Ma anche 1919a, p. 99: «Süßmilch non voleva di fatto essere uno statistico, bensì un filosofo teologo e cioè, come diremmo noi oggi, un sociologo».

mente una «fisica della società umana. A questo scopo formò il concetto di uomo medio [*homme moyen*], la cui essenza egli crede di potere comunicare attraverso numeri sufficientemente grandi sui processi della vita umana come matrimoni, delitti, suicidi»; ma ciò che più importa è il fatto che egli abbia così raggiunto quella che per Tönnies è la giusta conoscenza che «i comportamenti volontari dell'uomo devono venire considerati come causati, come qualsiasi altro evento della natura»[47].

Sulla formazione di questa impostazione tönniesiana, parallelamente al confronto con la statistica ufficiale, agiscono le altre fonti fondamentali del suo pensiero: come già accennato, Hobbes, mediato su questo terreno specifico dall'opera di William Petty, il fondatore dell'aritmetica politica; l'ambiente positivistico della *Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur*[48]; la convinzione che lo spinoziano *more geometrico* sia il primo tentativo di pensare il mondo come insieme di causazioni razionalmente ricostruibili. La statistica è certamente per Tönnies uno dei prodotti più eminenti di quel razionalismo illuminista che egli vede giungere al proprio compimento e per il quale si apre conseguentemente la possibilità di un superamento[49]. È quindi comprensibile che l'iniziale entusiasmo vada poi precisandosi man mano che la sociologia viene pensata come scienza in grado di sussumere in un quadro unitario tutto lo studio della vita associata. La statistica diverrà infine solamente un metodo, una «scienza presunta»[50] che, non potendo conoscere il significato dei numeri che utilizza, deve spesso, proprio per questo, «accontentarsi dei numeri più probabili e interpolarli»[51].

47 TÖNNIES 1931c, p. 322.

48 Si veda JODL 1911 e 1904. Sull'ambiente filosofico della *Gesellschaft*, LÜBBE 1974, pp. 140-70.

49 TÖNNIES 1901e, p. 461. Ma sull'organizzazione della ricerca statistica cfr. anche TÖNNIES 1932b.

50 TÖNNIES 1931c, p. 323.

51 TÖNNIES 1913b, p. 198. In ultima analisi secondo Tönnies ciò che avrebbe dovuto caratterizzare la statistica è proprio la «precisa determinazione del grado di probabilità», 1910a, p. 36.

Declinata la certezza che la ragione possa illuminare ogni aspetto della vita sociale senza lasciare zone d'ombra, si tratta di decidere come l'universo da indagare possa essere classificato per venire davvero studiato. Ed è su questo terreno che la distanza tra Mayr e Tönnies dimostra di essere più profonda di quella determinata dalla discussione sullo statuto controverso di una scienza; essa è più profonda perché concerne direttamente la definizione dell'oggetto della ricerca statistica in particolare, così come di quella sociologica più in generale. Esemplare è in questo senso il ragionamento formulato da Tönnies nel 1919, quando oramai ci si trova «sulla tomba del *Reich* tedesco fondato nel 1871», e del quale dovrebbe essere possibile e anche importante tracciare un quadro d'insieme che giunga fino al 1914. Secondo l'uso linguistico corrente, corrispondente alla concezione dominante della scienza statistica, dovrebbe trattarsi di un quadro basato sui molti volumi di statistiche, pubblicati tanto dal *Reich*, quanto dai singoli Stati e dalle città. Tuttavia, secondo Tönnies, questo riassunto numerico non sarebbe sufficiente, perché si dovrebbero illustrare anche tutti quei centri di attività industriale, economico-politica e spirituale per i quali i numeri fornirebbero solo una descrizione accessoria. Essi dovrebbero essere compresi nella 'statistica', «sebbene non siano fenomeni di massa, bensì singoli, oppure tali da avere solo pochi simili e ciò proprio perché la mera statistica numerica dà solo un quadro insufficiente, perché le medie sono molto utili per certi scopi, ma hanno sempre bisogno di essere completate attraverso l'evidenziazione di casi singoli»[52]. Emergono così due requisiti fonda-

[52] TÖNNIES 1919a, p. 106. La polemica tra Mayr e Tönnies fu lunga e accesa; il primo annoverò il secondo tra i «fanatici avversari» della statistica, mentre Tönnies accusò il Mayr di costruire «un mostro logico». Ancora in 1930d, Tönnies ritorna su questa polemica, dimostrandone la rilevanza. L'oggetto della statistica è chiaro in MAYR 1914, p. 2: «La ricerca scientifica può anche percorrere con successo un altro cammino; invece dei singoli individui, essa può scegliere masse limitate di individui, così come esse effettivamente si manifestano in diverse conformazioni e così come esse sono tanto effettivi presupposti quanto effettive conseguenze dell'umanità che vive nell'associazione societaria». La differenza tra le due concezioni scientifiche è evidente se si considera che ancora

mentali dell'approccio tönniesiano alla statistica, ovvero di quella che egli chiama appunto sociografia: in primo luogo essa, in quanto scienza dell'esperienza e quindi non teorica, deve essere in grado di procurarsi autonomamente i propri dati senza dover dipendere, come accade soprattutto nel caso della *Moralstatistik*[53], dalle tabelle approntate dall'apparato burocratico; quindi essa deve essere in grado di produrre una conoscenza particolare che non si riduca all'illustrazione della massa, ma sia capace anche di valorizzare l'individualità che la attraversa, perché la sociologia pura, con il suo concetto fondamentale di società, ha già identificato l'individuo come il 'campione' di una massa[54], a partire dal quale si possono inferire le condizioni generali, o almeno di segmenti significativi della generalità. La sociografia deve quindi servire come banco di prova di questa concettualizzazione, così come nel 1910, quando non aveva ancora inventato i nomi per definire le cose che cercava, Tönnies aveva programmaticamente dichiarato:

«Abbiamo bisogno di un termine generale per questo studio scientifico-naturale dell'uomo nelle sue condizioni e trasformazioni sociali, in particolare della regolarità [*Gesetzmäßigkeit*] nei suoi comportamenti arbitrari, nella quale l'uomo in sé, l'uomo 'medio', l'uomo della media generale, in quanto astraibile dalle sue molteplici manifestazioni, ci rimane solo in una forma priva di essenza [*in wesenloser Form*], per quanto correttamente questo concetto sia pensato dal punto di vista dei principi della scienza; infatti è più importante rendere calcolabile e conoscere fondamentalmente l'uomo così come egli viene condizionato e determinato attraverso i suoi, attraverso i nostri rapporti economici, politici e spirituali»[55].

in MAYR 1920, in particolare pp. 100-109 l'orizzonte scientifico continua a essere quello delle *Staatswissenschaften*, dalla cui articolazione complessiva vengono distinte le nuove scienze sociali, come partizioni specifiche del diritto e dell'economia.

[53] Sulla statistica morale cfr. TÖNNIES 1925d e MICHELS 1927, che condivide ampiamente il punto di vista tönniesiano.

[54] Sul rifiuto del campionamento e del calcolo inferenziale nella statistica ottocentesca PORTER 1993, pp. 242-43; su quello di Mayr in particolare POH SENG 1977.

[55] TÖNNIES 1910a, p. 35. Ma cfr. anche la definizione di statistica offerta

Vi è dunque la consapevolezza che l'uomo medio della statistica può non avere più nulla a che fare con l'uomo reale, ma allo stesso tempo esso può essere simmetrico al concetto di individuo che sta a fondamento della società concettualizzata in precedenza. D'altronde anche nei confronti dell'individuo hobbesiano era stata sollevata una quantità infinita di eccezioni, prendendo le mosse dagli individui reali. Ma, come si è visto, attraverso la sua ricostruzione del diritto naturale Tönnies era già arrivato alla conclusione che l'individuo moderno è comunque una costruzione fittizia, frutto di un'opera di disciplinamento e di astrazione. Ciò che importa è dunque che anche la 'statistica' riconosca e conservi le tracce di quell'impegno teorico che aveva prodotto un individuo uguale e fungibile; che anche su questo terreno sia il problema politico della sociologia come scienza a svolgere il ruolo principale. Per quanto sia necessario rivolgersi ai grandi numeri, quindi alle manifestazioni per il loro carattere di massa, la convinzione di fondo è che l'individuo non sia mai un caso e proprio per questo si possa fare riferimento a leggi che definiscono le sue possibilità di azione[56]. Non si tratta tanto di affermare la priorità dell'individualità nei confronti della massa, quanto piuttosto della necessità di ricostruire continuamente l'immagine dell'uomo medio, a partire dalla convinzione che «anche la libera volontà dell'uomo è vincolata, così come una forza naturale, alle condizioni di coesistenza con le altre potenze della natura»[57]. Alla base di questa affermazione vi è necessariamente la decisione riguardante il problema, non solo tedesco, del tipo di individualità che deve essere valorizzata, un problema che anche nel resto d'Europa aveva trovato un suo ambito di manifestazione specifico nel dibattito ottocentesco sulla statistica[58].

da TÖNNIES 1913b, p. 198. La statistica per Tönnies non può cogliere il movimento delle cose proprio perché si esprime solo attraverso numeri; per questo essa è una *stillstehende Geschichte*.

56 Ciò è ancora chiaro nel paragrafo su *Gesetz und Zufall* in TÖNNIES 1935b, pp. 205-206.

57 TÖNNIES 1925d, p. 121.

58 Cfr. l'esemplare ricostruzione di tutto questo dibattito in HACKING

Ritorna così in primo piano il rapporto tra biologismo e sociologia, che non è solo riconoscimento e perimetrazione della rilevanza sociologica dei contributi prodotti sulla scia del darwinismo. In questo caso, come in parte si è già visto, il punto di contrasto non è esclusivamente dovuto a problemi di metodo, quanto piuttosto alla domanda fondamentale che li motiva. All'interno del suo confronto con la teoria della discendenza, Tönnies trova la materia per porre chiaramente la questione intorno alle caratteristiche del tipo umano che deve essere individuato come soggetto della politica e quindi della sociologia moderne. Si tratta in altri termini di rispondere al quesito posto dal darwinismo sociale, dall'eugenetica e da quant'altro si proponga di 'selezionare' un tipo umano dalle caratteristiche particolari. Ci si deve chiedere

«se all'interno delle sorti dell'umanità... sia percepibile la formazione di un tipo raffinato che in quanto tale emerge al di sopra del tipo comune e a esso sopravvive e se da queste percezioni si possa dedurre una prognosi in qualche modo sicura dello sviluppo futuro di questo tipo»[59].

Il rifiuto del darwinismo sociale, come pure la critica che si è già vista emergere nei confronti di certe posizioni spenceriane, devono essere dunque ricondotti alla diversa prospettiva in cui viene considerato il destino di quel tipo umano che, analogamente a quanto avvenne con il diffondersi del diritto romano, si è visto sorgere come individuo generalmente uguale a tutti gli altri della stessa specie, soggetto produttore e portatore di un diritto naturale. Nonostante l'importanza che viene comunque riconosciuta alle sistematizzazioni di Spencer, Tönnies sottolinea anche la continuità che esiste tra esse e il biologismo della teoria della di-

1994, dove viene messa bene in evidenza la persistenza di un'idea di individualità 'aristocratica' e completamente signora del libero arbitrio quale base della ricerca statistica tedesca. Ma sul carattere plurale del concetto di individualismo che attraversa la politica europea nell'Ottocento cfr. LUKES 1990.

[59] TÖNNIES 1905-11, p. 238.

scendenza. Anche il fiducioso evoluzionismo spenceriano non sarebbe cioè indenne dal considerare come suo soggetto proprio un uomo superiore agli altri suoi simili. Si tratta di una scelta determinata che, forse solo accennata in Spencer, riceve una sempre maggiore accentuazione in molte volgarizzazioni del darwinismo e risulta comunque presente in tutta quella cultura di fine secolo che, tormentata dall'idea della decadenza, tornava a rivolgersi al tramonto della civiltà antica per scoprirne le cause e per comprendere quali 'elementi migliori' ne avevano permesso la rinascita dopo il medioevo. Questa inquietudine, prodotta dalla crisi della *Kultur* tedesca ed europea, comporta la scelta pregiudiziale per un tipo specifico di individualità al quale viene assegnato il compito di far proseguire lo sviluppo umano.

«... non l'uomo comune, il contadino pagano, il proletario, ma l'élite, l'uomo degli strati sociali superiori, l'uomo colto, rappresenterebbe il più umano degli uomini e, allo stesso tempo, l'uomo del futuro; egli si espanderebbe in modo specifico grazie a modificazioni socialmente e politicamente condizionate della selezione naturale, su di lui poggerebbe perciò ogni speranza per lo sviluppo umano, così che la 'morale' risulterebbe da sé, in modo da mantenere di fronte al livellamento democratico la presente condizione della società che divide nettamente questi uomini superiori dalla grande moltitudine e favorisce la loro riproduzione che, se possibile, si vorrebbe sviluppare in modo ancor più efficace».

Il bersaglio polemico di questo enunciato non è solo il biologismo o la variante anglosassone dell'ideologia del progresso; esso vuole piuttosto fare i conti anche con quella morale che emergerebbe dai «vistosi successi della glorificazione poetico-filosofica nietzschiana di forme di vita e modi di pensare aristocratici»[60]. Ed è al ripensamento di questa vera o presunta radice comune che bisogna rivolgersi, per approfondire la concettualizzazione tönniesiana dell'individualità.

Tönnies aveva bruscamente preso congedo da Nietzsche nel

[60] TÖNNIES 1905-11, p. 239. Ma sul rapporto tra evoluzionismo e individualismo in Spencer cfr. soprattutto BURROW 1970, pp. 179-227.

1897, opponendogli una critica totalmente comprensibile solo se riferita anche alle volgarizzazioni del suo pensiero che già percorrevano la Germania nell'ultima decade del secolo. Non a caso, già qualche anno prima, Tönnies era intervenuto per difendere la neofondata *Deutsche Gesellschaft für die ethische Kultur* dalle critiche degli entusiasti nietzschiani, cercando ancora di distinguere le posizioni del filosofo da quella degli epigoni[61]. Pochi anni dopo sembra essere giunto il momento di sottoporre a critica direttamente l'opera del 'maestro', opponendogli in primo luogo una ricostruzione dei movimenti materiali – i fatti e i soggetti – che hanno caratterizzato lo sviluppo della società, giustificandone la definizione di moderna. Di fronte a un percorso storico definito da uno straordinario movimento di forze, dal continuo mutamento, dal rivoluzionamento costante di tutte le strutture[62], appare a Tönnies inadeguata e limitante la scelta di ridurre il problema della contraddittorietà dello sviluppo sociale all'opposizione tra 'forte' e 'debole', di affidare la soluzione di queste contraddizioni al «tipo 'superiore' di uomo», considerandolo «di maggior valore, più degno della vita, più certo del futuro». In definitiva il primo movente della critica tönniesiana è la riduzione del problema politico-sociale a quello morale, la considerazione della vicenda storica e politica occidentale come immenso processo di perdita o scadimento di valori[63].

È peraltro vero che, come si è già visto, nel percorso intellettuale tönniesiano riaffiorano in continuazione tracce nietzschiane, ma esse appariranno, in una certa misura, costantemente rivolte contro l'intenzione del loro autore: la volontà di potenza, invece di essere concepita come la massima espressione della tensione verso la transvalutazione di tutti i valori, diviene l'attributo fondamentale dell'individualità mo-

61 TÖNNIES 1893a, p. 21. L'opuscolo tönniesiano è diviso in due parti intitolate con significativi richiami nietzschiani *Nietzsche-Narren* e *Wölfe in Fuchspelzen*.

62 TÖNNIES 1897d, p. 3.

63 TÖNNIES 1897d, p. 15.

derna, liberale, borghese e capitalistica; invece di negare in assoluto l'eticità del costume per il suo essere, come aveva scritto Nietzsche, la condizione di possibilità della «sociale camicia di forza», si pretende la formulazione di un nuovo codice dell'eticità che dimostri il carattere diversamente, ma comunque socialmente normativo, che i nuovi rapporti societari portano con sé. La prossimità tra Tönnies e Nietzsche sembrerebbe dover essere giustificata già dal fatto che in definitiva entrambi riconoscono nella volontà il contraddittorio punto di arrivo della soggettività moderna. Ma, paradossalmente, al di là di ogni espressione letterale, ogni punto di contatto si rivela alla fine essere anche il punto di una distanza che si tende fino a divenire incolmabile.

Non si tratta tuttavia solamente di un estemporaneo 'Tönnies *contra* Nietzsche'[64], quanto piuttosto della registrazione del più pregnante 'Nietzsche *e* la sociologia tedesca', dal momento che, pure in forme e con sensibilità assai diverse, Tönnies condivide con Weber e Simmel[65] quello specifico retaggio nietzschiano inerente al problema dell'individualità che è di fatto il problema costitutivo della sociologia tedesca alla svolta del secolo[66]. Ma ciò che qui importa è

64 Nietzsche era stato straordinariamente importante per il giovane Tönnies che nella *Nascita della tragedia* e nelle *Considerazioni inattuali* su David Strauss e sulla storia aveva trovato spunti fondamentali per l'ideazione di *Gemeinschaft und Gesellschaft*; cfr. a questo proposito TÖNNIES 1922a, pp. 203-205. Ma sull'influenza del primo testo nietzschiano cfr. soprattutto ZANDER 1981, in particolare pp. 204-19.

65 Il rapporto di Weber con la filosofia nietzschiana sta divenendo un passaggio obbligato della ricerca: cfr. HENNIS 1991, soprattutto il cap. IV; SCAFF 1991, pp. 127-133; PEUKERT 1989, che più di ogni altro ha sottolineato la possibilità di cogliere le «patologie del moderno», offerte dall'intreccio Nietzsche-Weber. Su Nietzsche e Simmel – un rapporto più esplicito e forse meno asimmetrico di quello weberiano – cfr. LICHTBLAU 1984 e ACCARINO 1982, in particolare pp. 83-123. Più in generale sulla filosofia nietzschiana come possibile luogo d'origine della ricerca sociologica BAIER 1981-82.

66 DAHME 1988, p. 259, concludendo un'acuta comparazione delle posizioni di Weber, Simmel e Tönnies, scrive che «nel contesto internazionale, il suo veemente restare fedele all'individuo, come a una direzione problematica centrale e fondata della disciplina, contrassegna forse il

ovviamente il modo peculiare in cui Tönnies si rapporta a quel problema e questo impone una considerazione più generale del rapporto tra Nietzsche e la sociologia perché, per quello che forse è stato 'il più sociologo' dei primi sociologi tedeschi diviene immediatamente rilevante la posizione di Nietzsche nei confronti di una disciplina che Tönnies, forse più di ogni altro, stava approfondendo in tutte le sue possibilità.

È quindi necessario prendere le mosse da 'Nietzsche *contra* la sociologia' perché, di fronte al rifiuto nietzschiano di quella che era considerata da Tönnies come il frutto più maturo dell'Illuminismo, avviene anche la separazione di Tönnies da ciò che egli stesso aveva interpretato come l'illuminismo di Nietzsche[67]. La critica tönniesiana della critica della morale assume in altri termini quello che considera il tratto utilmente descrittivo della filosofia nietzschiana, opponendo un netto rifiuto al suo presunto portato prescrittivo e giungendo così alla conclusione che essa non «dice niente di nuovo al sociologo». Nietzsche non coglierebbe il dato schiettamente rivoluzionario che la sociologia in quanto compimento e superamento dell'Illuminismo dovrebbe portare con sé. E questo errore di valutazione dipenderebbe direttamente dalla sua incapacità di cogliere i 'movimenti reali' della modernità. Egli non comprende che la scienza moderna si pone direttamente sul terreno della negazione dei rapporti politici storicamente determinati. In questo non sarebbe differente dalle altre critiche conservatrici alle scienze

'ruolo particolare della sociologia tedesca'. Se questo deciso interesse verso l'individuo faccia divenire la sociologia tedesca una 'anti-sociologia', o abbia portato alla 'dissoluzione della sociologia' da parte della stessa sociologia classica tedesca, viene spesso deciso in modo troppo affrettato».

67 Il distacco da Nietzsche è d'altronde già evidente in TÖNNIES 1892b – recensione alla quarta parte dello *Zarathustra* – dove viene enfatizzata la frattura nei testi e nella lettura della filosofia nietzschiana: «Un singolare poetare, nel quale uno spirito ricchissimo di idee ha segretamente inserito fantasie profetiche e incommensurabili, trova più ammiratori delle sue sobrie riflessioni del tempo in cui si prendevano a modello Montaigne, Larochefoucauld, Chamfort».

sociali intimorite di fronte alla «decadenza dello spirito oggettivo nella sua configurazione di costume, di norma immanente della convivenza»[68]. Ma ciò che egli soprattutto non scorgerebbe è che la sociologia – «la dottrina dei fatti e dello sviluppo della convivenza umana» – è allo stesso tempo un'arte e una scienza: «L'oggetto di quest'arte è l'abbreviazione dei dolori dei processi necessari del divenire; la negazione della negazione è l'essenza della scienza sulla quale essa poggia»[69].

Per comprendere appieno il rifiuto tönniesiano di Nietzsche, si deve quindi ritornare al rifiuto nietzschiano della dottrina sociologica dominante nella sua epoca, perché è dalla critica della sociologia che emerge anche il discorso sull'individualità. Si deve perciò ritornare a Nietzsche critico di Herbert Spencer, nel quale egli scopre il massimo sostenitore della coniugazione tra sociologia, ideologia democratica e idea di progresso. Scrive Nietzsche: «La mia obiezione contro tutta la sociologia inglese e francese resta motivata dal fatto che essa conosce per esperienza soltanto *strutture decadenti* della società e con perfetto candore prende i propri istinti di decadenza come *norma* del giudizio sociologico di valore»[70]. Soprattutto la sociologia anglosassone afferma lo spirito della decadenza, scambiando quest'ultima per un progresso e, dal momento che Spencer è il sommo teorico di questo progresso, è anche il massimo responsabile di quella decadenza, in quanto supremo propagatore della morale che la legittima; Spencer, disconoscendo il valore della lotta, apre la strada a una democratizzazione individualistica che è esattamente l'epifania di quella individua-

68 TÖNNIES 1897d, p. 8.

69 TÖNNIES 1897d, p. 8. La definizione della sociologia è a p. 5. La celebrazione tönniesiana della scienza utilizza e reinterpreta noti passi marxiani, assumendo totalmente il problema della 'collocazione' della filosofia nietzschiana all'interno della storia sociale della sociologia; cfr. ALFIERI 1984, sulla filosofia sociale del giovane Nietzsche – quello che fu necessariamente più presente a Tönnies – all'altezza degli scontri sociali dell'epoca.

70 NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, aforisma 37, p. 137.

lità alla quale Nietzsche si oppone[71]. Questa individualità ha caratteri ben delineati, in base ai quali viene criticato il «*primato del maggior numero*»; contro di essi «risuonò più forte, più netta, più incisiva che mai l'opposta tremenda e fascinosa parola d'ordine, quella del *primato dei pochi*»[72]. La rivolta di Nietzsche è contro l'individualità statistica, contro la condizione di un individuo sovrano la cui volontà appare come memoria di un atto un tempo voluto e poi mai più ripensato, una memoria ottenuta grazie al costante e ferreo disciplinamento che pretende di appropriarsi dell'avvenire in forza della prevedibilità di azioni che hanno la loro radice nel passato e nei suoi esiti. Questo passato e il costante, presente adeguamento a esso hanno prodotto l'uomo attuale nei suoi caratteri fondamentali: «calcolabile, regolare, necessario»[73]. La storia di questo passato è per Nietzsche quella del principio di responsabilità, perché esso ha prodotto l'uomo che può promettere, in modo che le sue promesse siano per gli altri degne di fiducia, l'individuo dei

71 «Tutta la nostra sociologia non conosce altro istinto che quello del gregge, ossia degli *zeri sommati* – dove ogni zero ha 'diritti uguali', dove è virtuoso essere zero... Il criterio di valore con cui vengono oggi giudicate le diverse forme di società fa tutt'uno con quello che attribuisce alla *pace* maggior valore che alla guerra. Ma questo giudizio è antibiologico, è addirittura un parto della decadenza della vita... Il signor Herbert Spencer è come biologo un decadente – <lo> è anche come moralista (vede nella vittoria dell'altruismo qualcosa di desiderabile!). La vita è conseguenza della guerra, la società stessa è un mezzo di guerra», NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-89*, 14 [40], pp. 29-30. Sul rapporto, fondamentale per la comprensione della sua opera, tra Nietzsche e la biologia ottocentesca cfr. ORSUCCI 1992a; su democrazia e decadenza in Nietzsche, ESCOBAR 1978, pp. 172-178.

72 NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, p. 252.

73 NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, p. 256: «Quanto deve aver imparato, l'uomo, per disporre anticipatamente del futuro in tal modo, quanto deve aver imparato a separare l'accadimento necessario da quello causale, a pensare secondo causalità, a vedere e ad anticipare il lontano come presente, a saper stabilire con sicurezza e calcolare e valutare in generale quel che è scopo e quel che è mezzo in tal senso – quanto a questo fine, deve prima essere divenuto, l'uomo stesso, *calcolabile, regolare, necessario*, facendo altresì di se stesso la sua propria rappresentazione, per potere alla fine rispondere di sé *come avvenire*, allo stesso modo di uno che fa promessa».

pacta sunt servanda, ma per giungere a questa fiducia reciproca si è dovuto assolvere «il più immediato compito di *rendere* dapprima l'uomo, sino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra gli uguali, coerente alla regola e di conseguenza calcolabile». Si tratta dunque della storia di un eterno passato, tempo proprio di quella «eticità dei costumi», che a sua volta è fonte della «sociale camicia di forza» grazie alla quale «l'uomo venne *reso* effettivamente calcolabile».

A questo tipo umano si contrappone l'uomo che sarebbe «uguale soltanto a se stesso, nuovamente riscattato dalla eticità dei costumi, autonomo, sovramorale ('autonomo' e 'etico' si escludono), insomma l'uomo della propria, indipendente, durevole volontà»[74]. La volontà di questo individuo, l'unico che Nietzsche definisce sovrano, in un senso evidentemente diverso e opposto a quello della tradizione contrattualista, sarebbe sottratta a ogni causazione, a ogni dimensione macchinica[75], perché la sua causa altro non sarebbe che la volontà di vita, la volontà di potenza. Dunque non è solo un equivoco interpretativo che impedisce a Tönnies di continuare a essere nietzschiano; si tratta al contrario dell'inconciliabilità tra due diverse concezioni della volontà. Allo stesso tempo l'opposizione alla pretesa centralità della personalità aristocratica distanzia decisamente la sociologia tönniesiana da quella dei suoi contemporanei Simmel[76] e

[74] NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, p. 257.

[75] Si veda già in questo senso NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, tomo III, aforisma 218, pp. 226-227, dove viene riconosciuto che la macchina «non insegna invece la sovranità individuale: fa di molti *una sola* macchina, e di ogni individuo uno strumento per *un solo* fine».

[76] Si veda a questo proposito la dura critica di SIMMEL 1897, nella quale egli si dichiara di fatto d'accordo esclusivamente con la valutazione negativa data da Tönnies della concezione nietzschiana della storia. Contro Tönnies, Simmel rivendica il tratto originale e profondo della concezione nietzschiana della personalità, per il modo con cui essa scopre e caratterizza la distinzione (*Vornehmheit*) come categoria etica centrale. «La distinzione ha da una parte un'essenza biologica e sta in stretta connessione con l'unità razziale e il severo disciplinamento; dall'altra parte essa è un'eminente qualità spirituale, i cui fondamenti psicologici non sono in

Weber[77] i quali, al contrario, mantengono come centro di gravitazione della loro opera la lezione nietzschiana. Tornando al confronto specifico con Nietzsche, si deve sottolineare come a fare problema sia l'affermazione da parte di Tönnies di una volontà sociale nella forma manifestata dal diritto naturale, la negazione dell'esistenza di una volontà non causata, ovvero ciò che Nietzsche individua come nesso diretto tra sociologia e ideologia della degenerazione democratica. Come si è visto, questo nesso appare a Nietzsche come portato ultimo della sociologia spenceriana e della sua idea di progresso, alla quale egli peraltro oppone un «*progressus* reale», all'interno del quale dovrebbe emergere la supremazia di una «volontà-potenza svolgentesi in ogni accadere».

nessun caso misconoscibili; da una parte essa dispone a un ideale puramente individualistico e dall'altra a uno sociale (aristocratico)». Ponendo la questione in questi termini Simmel rovescia l'approccio tönniesiano, proprio per quanto concerne la costituzione normativa del 'sociale' (diritto naturale) nell'epoca moderna. E vi è un altro terreno sul quale si misura tutta la presa di distanza di Simmel da Tönnies. Egli scrive infatti: «Sembra come se un punto di vista di partito gli impedisse di riconoscere non solo l'importanza puramente filosofico-morale di Nietzsche, ma anche il fatto che il modo di valutazione aristocratico, indirizzato all'importanza della distanza, è un elemento eterno dell'umano che conduce una lotta con quello democratico che aspira al livellamento; una lotta che non può mai essere decisa definitivamente nella pratica, né oggettivamente nella teoria». Certo è che anche solo l'evoluzionismo di Tönnies gli vieta di acquietarsi nell'ineluttabilità del tragico. Sulla lettura simmeliana di Nietzsche e per l'approfondimento degli elementi interpretativi ora emersi cfr. anche SIMMEL 1907a, in particolare pp. 348-408, e SIMMEL 1901. Sulla centralità della topologia del tragico in Simmel DAL LAGO 1994. La distanza tra le impostazioni sociologiche complessive è ancora chiaramente rivendicata nel necrologio di Simmel scritto da TÖNNIES 1918g.

77 Su questo passaggio determinante WEBER 1917b, p. 270 (trad. it., pp. 38-39): «Non c'è dubbio che una 'autentica aristocrazia' è in grado d'improntare di sé un intero popolo nel senso e nella direzione del suo ideale di nobiltà. Infatti i ceti plebei imitano la sua 'posa'». E con ancora maggiore chiarezza Weber poco oltre prosegue, riconoscendo alla personalità aristocratica alcune qualità prodotte attraverso quel processo di disciplinamento esclusivo che Tönnies critica già in Spencer e Nietzsche. «In altre parole: una 'mente' in media 'più fredda', che è il prodotto di una condotta di vita istruita in maniera consapevole e di un comportamento regolato mediante l'educazione alla 'contenance' [*sic*]».

Tönnies coglie e rigetta in Nietzsche – così come in Spencer – ciò che interpreta come la presenza dell'antagonismo di due tipi umani differenti, che allo stesso tempo sarebbe contrapposizione tra morale dei signori e morale degli schiavi, come pure esaltazione della società aristocratica contro quella democratica. Si potrebbe dire che ad allontanare Tönnies da Nietzsche sia proprio il fatto che mentre il primo critica l'«eticità dei costumi» in quanto tale, Tönnies si arresta al considerarla un prodotto della consuetudine. Oltre alle trasformazioni della filosofia nietzschiana sono comunque la sempre maggiore centralità assegnata al concetto di razionalizzazione e la progressione degli studi hobbesiani che rendono incompatibili la critica della dialettica dell'illuminismo e la fiducia tönniesiana che quest'ultima possa giungere a riassorbire la sua negazione comunitaria. Per Tönnies l'individuo presente è sovrano, così come la modernità costituisce l'ambito necessario dal quale ogni oltrepassamento deve teoricamente prendere le mosse, anche se poi questo andare oltre non verrà mai chiaramente identificato e tanto meno tematizzato. Ciò emergeva già nello scontro con Rickert a proposito dello statuto scientifico da riconoscere alla storia, nel quale, proprio la necessità affermata da Tönnies di una costruzione sistematica che non risolva la storia nella narrazione di eventi, tendente a sottolineare la loro unicità, finiva appunto per mostrare la tensione tra i tipi divergenti di individualità che la storia comunque valorizza. Il concetto di legge applicato alla storia, e quindi alla sociologia, significa per Tönnies riconoscere «1. che il volere sociale tende e pretende di determinare il volere individuale; 2. che il volere sociale dura oltre gli individui che lo costituiscono e che gli ubbidiscono»[78].

Anche la costruzione individualistica deve dunque essere intesa e spiegata a partire dal suo essere un quadro generale di riferimento, nel quale i singoli si presentano allo stesso tempo come soggetto e oggetto di causazione. In questo modo la stessa categoria di sviluppo può essere nettamente

[78] TÖNNIES 1902b, p. 24.

separata da quella di progresso, non servendo a descrivere una serialità teleologicamente intesa, ma l'insieme delle forme all'interno delle quali si dà il rapporto necessario tra il singolo evento e la serie generale, come pure tra il singolo individuo e la totalità degli individui. La contrapposizione diviene così intrinsecamente politica come dimostra l'analisi tönniesiana del dittatore che, come «esecutore testamentario e allo stesso tempo becchino» di una rivoluzione, mostrerebbe comunque di essere una figura dipendente dai rapporti che hanno prodotto la situazione generale, di modo che la sua stessa apparizione possa e debba essere riportata a un modello generale di causazione che esclude l'assolutamente individuale[79].

La sociologia è dunque segnata da una profonda adesione a quello che essa stessa ha contribuito a individuare come il movimento storico della modernità. Se la modernità è rivoluzione e comunque mutamento, la critica morale di Nietzsche rivelerebbe il suo carattere 'restaurativo' perché, dopo avere aderito al movimento della modernità, punta a restaurare una morale perduta, smarrendo così anche il senso della specifica dinamica dello svolgimento degli eventi. Il modo «aristocratico e androcratico» con cui Nietzsche intende la morale rimanda, secondo Tönnies, alla celebrazione rousseauviana della natura e si sottrae al confronto con quella morale che davvero corrisponde al movimento storico. Nella lotta tra le due morali «la morale dei signori sarebbe la visione originaria, cresciuta naturalmente, la morale degli schiavi significherebbe al contrario una rivoluzione, la 'rivolta degli schiavi' appunto»[80] e, se così è, ogni idea di ritorno può configurarsi solo come restaurazione. La genealogia che do-

[79] TÖNNIES 1902b, p. 36. Ribadendo l'accusa di naturalismo, RICKERT 1902, p. 152, chiarisce ulteriormente i termini della contrapposizione, scrivendo: «Uomini d'azione, come Napoleone e Bismarck, possono avere avuto la coscienza della loro 'qualità di marionette', o possono essere stati davvero delle marionette: anche le marionette sono delle realtà individuali e la loro storia può perciò essere esposta solo con concetti individuali, ma in nessun caso con un sistema di concetti generali».

[80] TÖNNIES 1897d, p. 75.

vrebbe rivelare la lotta tra le due morali viene così portata a confliggere con la storia[81], nella quale esistono sì soluzioni alternative, ma nessuna possibilità di reintegrazione. Nella visione tönniesiana della storia o viene portato a compimento il movimento inaugurato dalla modernità, oppure si apre la via di una decadenza che è negazione complessiva senza vincitori né vinti, perché «la vita moderna agisce su ogni

[81] Su questi due concetti fondamentali della filosofia nietzschiana cfr. FOUCAULT 1977. Attraverso un altro testo dello stesso autore – FOUCAULT 1990, pp. 23-28 – è forse possibile tracciare la vera linea di demarcazione che divide Tönnies da Weber. Qui infatti Foucault riprende il concetto di genealogia, spiegando come esso abbia rappresentato per lui la «riscoperta meticolosa delle lotte e della memoria bruta degli scontri», e scrive ancora della linea interpretativa secondo la quale «la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze (la chiamerei ipotesi di Nietzsche)». Questa centralità del concetto nietzschiano di lotta nella definizione dello *Herrschaftverhältnis* è esattamente ciò che separa Weber da Tönnies (e, per quel che conta, anche da Foucault, se si considera l'esplicita critica del modello hobbesiano e dei suoi derivati che compare nelle pagine immediatamente successive). Anche in Weber la centralità della lotta deriva direttamente da Nietzsche e proprio a partire da essa sarebbe possibile individuare l'eccentricità di Weber rispetto al liberalismo e al pensiero borghese, come fa HENNIS 1991, pp. 239-245. Ma questa stessa eccentricità è rilevabile nei confronti di quelle figure che Weber vedeva paradigmaticamente incarnate in Tolstoj, ovvero in un modo ben caratterizzato di vivere gli ideali, nella convinzione di poter eliminare «'il dominio dell'uomo sull'uomo' mediante un qualsiasi sistema sociale per quanto 'socialista' possa essere, o mediante le forme di democrazia più raffinate che si possano immaginare», come in una lettera a Michels del 4 agosto 1908 Weber descrisse il tipo Tolstoj, sul quale cfr. anche SCAFF 1989, pp. 97-102. Quattro giorni dopo, l'8 agosto 1908, annunciando alla moglie che Tönnies sarebbe stato loro ospite a Heidelberg in occasione del III congresso internazionale di filosofia, Weber lo presenta come «un uomo avvilito e spesso amareggiato, ma per sua inclinazione una natura alla Tolstoj». Al di là di questa chiara percezione della distanza per così dire esistenziale, viene in questo modo sottolineato il diverso riferimento all'etica dell'unità e alla lotta, come evitabile o ineluttabile presenza all'interno del concretizzarsi stesso della modernità. Si deve dire che Tönnies, il sociologo hobbesiano che oserà ideare forme democratiche tendenti all'eliminazione del dominio dell'uomo sull'uomo, non poteva accettare la lotta come ineluttabilità destinale; troppo chiaro era per lui che la lotta non è una presenza in se stessa, ma contiene totalmente il riferimento alla politicità del concetto di guerra, consistendo questa non «nel combattimento effettivo, ma nella disposizione verso di esso che sia conosciuta e in cui, durante tutto il tempo, non si dia assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è pace».

individuo in entrambe le direzioni»[82]. Ciò significa la presenza di un unico individuo attraversato dalle medesime necessità di comportamento morale e, di fronte a questo individuo unico, non esiste la possibilità di distinguere in senso sociologico tra l'aristocratico e lo schiavo, ma solamente tra coloro che portano a compimento la forma di socialità comprendente il processo di raffinamento individuale e coloro che lo contrastano in nome della loro singolarità assoluta.

3. *Uomini e voti*

È certamente discutibile che la critica tönniesiana a Nietzsche colga sempre e realmente il bersaglio[83], ma ciò che qui interessa è la soglia che viene raggiunta attraverso il confronto con Nietzsche. Esso consente di dare un nome a quelli che Tönnies considera i portatori dell'anti-movimento della modernità, rinvenendoli non solo nelle forme più attuali e nuove di aristocrazia, come quella del denaro, ma anche in quella più tradizionale rappresentata dalla nobiltà[84]. Per quanto Tönnies sostenga di non essere un nemico

[82] TÖNNIES 1897d, p. 93.

[83] Si veda peraltro la almeno parziale rettifica immediatamente successiva alla pubblicazione del libro su Nietzsche in TÖNNIES-PAULSEN 1961, 1 aprile 1897, p. 321.

[84] Si veda TÖNNIES 1911a e 1912e, sul ruolo della nobiltà in Germania nelle istituzioni dominanti negli ultimi due secoli e sui retaggi nietzschiani nella costruzione sociale della sua attuale legittimazione ideologica. SIMMEL 1907b enfatizza invece il significato di quell'ultimo residuo di omogeneità sociale che caratterizza la persistenza della nobiltà, concretizzandosi in ogni individuo nobile. E ciò potrebbe valere anche per la valorizzazione weberiana dell'uomo della setta, dal momento che anche a quest'ultimo si adatta la considerazione finale di Simmel: «Riconducendo con incomparabile forza i modi di vita degli individui nel suo quadro complessivo e d'altra parte applicando con incondizionata completezza lo sviluppo di questo alla formazione, crescita e autonomia del singolo, la nobiltà ha dato una soluzione storicamente unica all'equazione tra totalità e individuo, tra le datità prederminate e le conformazioni personali». Sulle trasformazioni della nobiltà nell'epoca del trionfo del capitalismo in Germania cfr. comunque DIPPER 1986.

preconcetto di quest'ultima, non c'è dubbio che la critica dell'uomo aristocratico serva anche a prendere le distanze dal modo specifico di concepire l'individualismo prevalente in Germania nel primo decennio del secolo[85]. Il confronto con la tradizione sociologica spenceriana e la sua equiparazione con l'ideologia del nietzschianesimo pongono dunque Tönnies di fronte al problema di definire le modalità di espressione dell'individualità che costituisce la figura dominante dell'epoca moderna.

Il problema dell'aristocrazia non riguarda infatti solamente un corpo sociale che rompe la continuità dell'assetto individualistico fondato sull'uguaglianza generale, anche se già in questo senso essa finisce per rappresentare la persistenza dell'eccezione, il caso appunto, assolutamente incompatibile con la determinazione 'sociale' della volontà. Esso è allo stesso tempo, soprattutto nella vicenda storica tedesca, l'elemento di un tessuto continuo che ha dimostrato di sapersi trasformare assumendo al suo interno anche le forme storicamente differenti e quindi allotrie di individualità. In questo senso, il fatto che la nobiltà sia stata in grado di inserirsi all'interno della nuova compagine societaria, adeguandosi anche ai criteri borghesi di definizione dell'individuo, rimanda al più ampio problema della definizione sostanziale dell'individualità societaria. In altri termini, il problema di una sua definizione non riguarda solo il riconoscimento dei suoi caratteri formali, ma anche la sua concreta manifestazione all'interno della società. Alla svolta del secolo le forme di questa sostanzialità erano state oggetto del lungo dibattito che aveva preceduto la promulgazione del codice civile tedesco, dibattito che aveva conosciuto momenti di acuta tensione attorno alla definizione del tipo di proprietà, e quindi di proprietario, che il codice doveva definire e quindi proteggere. Si era intanto trattato dell'ennesimo epi-

[85] Si veda a questo proposito soprattutto DIETZEL 1910. La distanza di questa comprensione dell'individualismo da quella sociologica è dimostrata dal fatto che WIESE 1922 giunge a recensire e ad attaccare duramente il lemma che quell'anno appariva nuovamente nell'ennesima ristampa dello *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*.

sodio dello scontro tra germanisti e romanisti, ma più concretamente anche dello scontro tra forme di proprietà in qualche modo collegate alla tradizione consociativa e forme tutte definite sullo sfondo della proprietà privata individuale. Molti anni dopo, ricostruendo questo dibattito che dal 1880 al 1900 aveva occupato gran parte dell'intelligenza giuridica tedesca, Tönnies ricorderà come Otto Gierke, assieme ad altri «germanisti di grande reputazione», avesse giudicato il concetto di proprietà presente nel primo abbozzo del codice civile «romanisticamente contrario allo spirito del popolo, individualistico, non creativo»[86]. Il problema dell'individuo è quindi immediatamente inerente alle forme riconosciute e legittime di proprietà e di appropriazione e, allo stesso tempo, un episodio dello scontro che coinvolge tutta la società tedesca nella sua complessiva trasformazione capitalistica. Esso è rilevante sul terreno della configurazione giuridico-politica dei rapporti sociali, nel momento in cui la dottrina dei germanisti rivendica per la tradizione giuridica tedesca la capacità di produrre un «diritto sociale» contro l'atomismo del diritto romano[87]. È dunque in questo contesto che va collocato l'approccio tönniesiano al concetto di proprietà, intendendo sia il passaggio dalla pro-

[86] TÖNNIES 1926g, p. 8. Il riferimento è a GIERKE 1889, nel quale il predominio ormai raggiunto dalla romanistica nella giurisprudenza tedesca è considerato il diretto antefatto di un progetto di codice civile che non riconosce né proprietà comunitaria, né l'unità storica dei patrimoni. Sul concetto gierkiano di proprietà cfr. comunque JANSSEN 1976/77 e DILCHER 1974/75.

[87] Che di questo si tratti è chiarito da WEBER 1895: «Il diritto romano è il capro espiatorio sociopolitico: ampi circoli credono in tutta serietà che la ricezione del diritto romano in Germania porti la parte essenziale della colpa per lo sviluppo dei danni sociali del presente; il 'ritorno al diritto tedesco' sarebbe in primo luogo lo schema principale per una soluzione moderna della questione sociale». Oltre a denunciare lo sciovinismo giuridico insito in questa concezione, Weber contesta il fatto che in questo modo ogni possibile riforma verrebbe 'confiscata' dal diritto tedesco, considerato erroneamente dai suoi sostenitori totalmente estraneo alle dinamiche di classe. L'argomentazione dei germanisti pretende una oscura simmetria tra il diritto romano come causa dello scontro di classe e la pretesa di quest'ultimo di avere il diritto romano come suo unico diritto.

prietà comunitaria al moderno modo di possedere, sia l'indicazione delle contraddizioni interne al concetto di individuo proprietario.

Seguendo la lezione di Maine[88], Tönnies considera la proprietà come un rapporto costante degli uomini tra di loro e con le cose, distinguendo piuttosto la concreta relazione che si instaura tra tutti i singoli a partire dai diversi rapporti materiali che si configurano nelle differenti situazioni[89]. I modi di possedere vengono cioè considerati come momenti specifici di produzione delle differenti forme di dominio. Singolo, modalità della proprietà e forma di dominio costituiscono così un insieme che non può essere disgiunto. Declinando le posizioni soggettive dei singoli nei confronti della specifica forma di volontà che li anima, come pure della struttura complessiva a cui fanno riferimento, Tönnies distingue il possesso e il patrimonio come forme specifiche di proprietà reale, sottolineando le diverse possibilità di azioni che esse consentono. Possesso e patrimonio sono distinguibili in base al rapporto che attraverso di essi si stabilisce per la sfera di libertà di ogni singolo, corrispondente alla sfera di volontà che essi, allo stesso tempo, contribuiscono a delimitare[90]: qui infatti l'io si contrappone alla persona, il possesso al patrimonio, il suolo al denaro, il diritto familiare a quello obbligazionario. Qui infine agisce nel modo più pre-

88 MAINE 1861, pp. 259-61, rilevando il connubio avvenuto tra teoria del diritto naturale e diritto romano, aveva messo a nudo il carattere totalmente antistorico dell'affermazione della proprietà individuale come unica forma reale di proprietà, mentre «la proprietà in comune di gruppi di uomini [sarebbe] solamente l'eccezione alla regola generale». Ma ciò che più importa è che questa convinzione si fonderebbe esclusivamente sul brocardo *nemo in communione potest invitus detineri* e il rovesciamento di questo riferimento alla volontà riemerge ovviamente e costantemente nelle pagine tönniesiane. Sulla trattazione mainiana dei diritti proprietari GROSSI 1977, pp. 44-78.

89 Esemplare di questo modo di affrontare la proprietà come categoria è la critica rivolta a Wundt, il quale spiegherebbe «la proprietà in modo atemporale, quasi extramondano», così TÖNNIES 1907-09, p. 87. Ma per la ricostruzione del dibattito di questo periodo sulle forme sociali di proprietà cfr. SOLARI 1980.

90 TÖNNIES 1887a, pp. 155-156 (trad. it., pp. 225-226).

gnante la formula mainiana *from status to contract*, perché la famiglia è il luogo di origine e di massima espressione della condizione di *status*, mentre ogni fuoriuscita dal suo diritto significa sottomettersi a relazioni contrattuali. In questo senso la proprietà definisce le forme di «dominio degli uomini su altri uomini», in modo da sancire la forma stessa dei rapporti reciproci nelle diverse situazioni associative.

All'interno della comunità, che mostra sempre più di assumere come suo modello storico i rapporti cetuali di antico regime, nella sua forma normale la famiglia è l'intreccio di rapporti capace di esprimere, più di ogni altro, l'intima relazione tra dominio, corpi e possesso, perché «il dominio del diritto familiare è per sua essenza un dominio del tutto sulle parti, ed è dominio della parte sulle parti». Il detentore del dominio non è quindi il rappresentante dell'unità di individualità separate, ma «l'autore principale e il capo di un'opera per la quale ha bisogno di aiuto»[91]. Di fronte ai singoli della comunità egli può agire o attraverso il comando rivolto agli *inferiores*, «mediante il quale egli muove la loro volontà nel modo che pensa migliore per sé», oppure accogliendo la preghiera di coloro considerati suoi pari. Ciò è possibile perché egli è il reale possessore di ogni proprietà comunitaria, nella quale oggetti e corpi formano già un'unità.

«Invece il dominio societario, come proprietà, appartiene *a priori* alla persona individuale» e, di conseguenza, esso ha come suo riferimento privilegiato il modello dell'obbligazione, nella quale «viene realmente presupposta un'altra persona, essa è con-soggetto nella propria azione ceduta finché questa si trova ancora nella sua sfera di libertà»[92]. Se il possesso delineava un modello di rapporti che aveva nella congiunzione la sua espressione più coerente, qui la relazione è necessariamente disgiuntiva. Ciò appare nel modo più evidente quando si tratta del rapporto salariale, cioè dell'appropriazione societaria fondamentale, perché in questo

[91] TÖNNIES 1887a, p. 161 (trad. it., p. 232).

[92] TÖNNIES 1887a, p. 160 (trad. it., p. 231). Sulla dimensione moderna dell'appropriazione come presupposto politico della proprietà BIXIO 1988.

caso l'oggetto è un'azione che viene reificata per poter essere trasferita. Questo rapporto – l'instabilità più rilevante che attraversa l'intera costruzione societaria – differenzia la classe dei lavoratori da «un'ipotetica classe di schiavi» ma, allo stesso tempo, evidenzia una frattura tutta interna alle possibilità di espressione della volontà arbitraria. Nella compravendita di forza lavoro la volontà del lavoratore è riconoscibile ed essenziale solo nel momento in cui egli si presenta sul mercato, mentre «la classe capitalistica è completamente libera e materialmente capace di atti arbitrari. Perciò coloro che vi appartengono sono anche da considerare come i costituenti volontari, entusiasti, materiali della s o c i e t à».

Accanto a questi soggetti volontari esisterebbero dunque anche «soggetti semi-volontari e soltanto formali» e ciò rivela una «costruzione dualistica»[93] del concetto di società che Tönnies, coerentemente con la centralità assegnata all'individualismo, tenta di risolvere facendo del mercante la figura centrale della società capitalistica, pur nella consapevolezza che oramai il guadagno non è più il ricavo accidentale di una transizione fortunata o accorta, ma la «necessità concettuale» di un sistema che nella forza lavoro ha riconosciuto l'unico mezzo per produrre nuovo valore. Così come aveva rivendicato il senso soggettivo come peculiarità del concetto di comunità, Tönnies contrappone ora all'artificialità oggettiva del concetto di forza lavoro una sua differente comprensione, fondata esclusivamente sull'intenzione soggettiva del lavoratore. In questo modo egli può affermare, contro Marx, che la forza lavoro non viene prodotta per essere venduta sul mercato dove trova determinate a priori le proprie caratteristiche fondamentali, ma che essa è un valore d'uso, utilizzato per soddisfare dei bisogni fondamentali; il fatto che poi venga scambiata non la determina concettualmente, ma solo accidentalmente[94]. In questo modo

[93] TÖNNIES 1887a, p. 69 (trad. it., pp. 123-124).

[94] «... il lavoratore, come ogni altro uomo, si nutre rispondendo a stimoli necessari e prende il nutrimento come e dove lo può trovare, in caso di bisogno con la violenza, con la preghiera o con l'astuzia», TÖNNIES 1887a,

il lavoro viene sottratto alla sua dimensione di mezzo, impedendo che esso divenga una struttura totalmente ed esclusivamente societaria; il problema non è mai il lavoro nella forma della sua erogazione, ma la forma in cui esso viene scambiato: il problema del lavoro è il contratto di lavoro.

Come tutti gli altri contratti anche questo dovrebbe adeguarsi ai caratteri propri della persona, ma ciò è messo in discussione dal fatto che l'economia politica considera la forza lavoro una merce, sempre più separata e distante dalla persona del lavoratore[95]. La sua compravendita sembra sdoppiarsi in momenti diversi e successivi: nel primo, in base alla libera contrattazione, si scambia una merce; nel secondo si stabilisce un rapporto tra persone, che tuttavia sfocia «nella fondazione di un dominio sulla persona del lavoratore in tutte le relazioni della sua esistenza»[96]. Accettare questa posizione produrrebbe tuttavia un effetto devastante per l'impianto tönniesiano, dal momento che la sottomissione personale verrebbe logicamente dedotta dal contratto, la categoria societaria fondamentale, la cui doppia natura apparirebbe come una debole finzione. Il problema è piuttosto fare salvo il contratto, in quanto meccanismo di costruzione di una pacifica reciprocità, rivendicando la priorità delle sue caratteristiche giuridico-politiche rispetto a quelle economiche. Se una dipendenza sorge essa deriva piuttosto «da determinate forme della c o o p e r a z i o n e... essa è

p. 14. In questo modo peraltro si mostra quanto forte sia il debito di Tönnies nei confronti di Adolf Wagner e quali ragioni profonde, legate all'organizzazione stessa delle categorie sociologiche, lo portino a richiamare continuamente il wagneriano *Staatssozialismus*.

95 TÖNNIES 1887a, p. 18.

96 TÖNNIES 1887a, p. 20. Tönnies polemizza qui con l'interpretazione del rapporto di lavoro data da Brentano. Il risultato più immediato di questa impostazione è che lo Stato non può intervenire sul meccanismo in quanto tale, perché ciò significherebbe un'intromissione nella libertà contrattuale dei singoli, ma può cercare di modificare le condizioni all'interno delle quali il contratto produce i suoi effetti, riducendo così la dipendenza personale, cfr. BRENTANO 1877 e 1889, in particolare pp. 26-37.

sottomissione al processo complessivo di lavoro e solo *per accidens*»[97].

Si dovrebbe dunque progredire in quel processo di razionalizzazione che comanda di cancellare tutti i rapporti che portano il segno di una sottomissione personale[98]. Il meccanismo giusnaturalista obbliga a neutralizzare la differenza scoperta affrontando il problema dei diversi soggetti della società. Nel momento in cui il diritto naturale societario acquista una vigenza normativa positiva, esso deve imporre l'uguaglianza di tutti i soggetti di ragione e ciò è possibile solamente considerando la sfera della produzione totalmente subordinata a quella della circolazione[99], perché l'asimmetria rivelata dalla prima sarebbe altrimenti la contraddizione permanente del presupposto fondamentale. Correlato di questa impostazione è la sottrazione del lavoro alla piena concettualizzazione in termini di rapporto societario e politico; pur all'interno di una sociologia che mette al proprio centro la categoria di rapporto, esso è un'attività rivolta

97 TÖNNIES 1894d, p. 21. Pur con accenti differenti la posizione tönniesiana anticipa quella di POLANYI 1974, p. 94; essa si muove cioè sul doppio registro interpretativo che riconosce allo stesso tempo il carattere costitutivo e distruttivo della finzione della forza lavoro e dell'artificiosità dell'economia di mercato. Cfr. in questo senso anche TÖNNIES 1925j.

98 E tale sarebbe la sottomissione sotto un capitalista, al punto da assimilarla al rapporto statale patriarcale: «Nella natura delle cose il capitale – cioè i mezzi di produzione – appartiene ai capitalisti, tanto poco quanto lo Stato apparteneva ai principi», TÖNNIES 1894d, p. 28. Non è certo casuale che in questa sede si trovi uno dei primi, se non il primo riferimento tönniesiano a Weber, citando e approvando espressamente le ricerche sul dissolvimento dei rapporti patriarcali nel mondo contadino prussiano. Sull'importanza complessiva di queste ricerche weberiane cfr. ora MEZZADRA 1996.

99 «L'essenza del capitalismo – così ci è lecito correggere l'esposizione marxiana – è l'essenza del commercio, quello è un commercio più sviluppato, più rafforzato e più allargato. Per quanto al commercio possa essere collegata un'attività faticosa, come è spesso realmente, esiste non solo una differenza, ma una manifesta antitesi tra lavoro e commercio». Per TÖNNIES 1921b, p. 135 è chiaro che l'espressione marxiana «il commercio sottomette a sé la produzione, non significa nient'altro che il processo di produzione d i v i e n e un membro durevole del processo di circolazione».

meramente alla produzione di valori d'uso, oggetto di un'appropriazione commerciale che ne stravolge dall'esterno il carattere di utilità immediata. Tönnies non rifiuta la centralità della sfera della produzione per un'incomprensione della teoria marxiana, o per un errore di prospettiva, quanto piuttosto per il fatto che ogni divisione costitutiva sanzionata avrebbe effetti devastanti su quel continuo interscambio tra sociologia e politica che rappresenta l'architrave dell'intera costruzione. Solo sfuggendo alla normazione convenzionale il lavoro può divenire il luogo di una possibile reintegrazione comunitaria, contro la forma commerciale che esso assume nella società del capitale, la quale a sua volta si appropria di qualcosa che le è assolutamente estraneo, esercitando «la semplice occupazione della forza lavoro presente»[100].

Questa valorizzazione comunitaria del lavoro riporta tuttavia in primo piano la matrice materna della comunità, contribuendo in qualche modo alla sua problematizzazione. La contrapposizione tra lavoro/comunità e lavoro/società, rivela l'enfatizzazione di un'attività che non è trasformazione produttiva tanto del plusvalore quanto del valore d'uso, ma di fatto esclusiva distribuzione di un onere e di un sacrificio generali, comuni all'assetto sociale nel suo complesso e quindi alla specie. La prospettiva della madre, il suo ruolo consolidato di giusta ed equa redistributrice di ciò che è comune, dovrebbe intervenire per ricomporre anche la frattura che si è prodotta grazie e attraverso il lavoro. Ma di comune è rimasto soprattutto il sacrificio e la sottomissione a esso: la madre è ora la figura tragica che deve essere necessariamente superata. La prospettiva societaria diviene dominante anche in questo senso e, come si vedrà, l'ultimo Tönnies riconosce anche nella relazione materna un rapporto di dominio che, se non giunge a riattraversare il rapporto di lavoro, ha senza dubbio in esso un suo precedente. Su questo terreno si manifestano dunque le linee guida e le contraddizioni della politica sociologica tönniesiana. In primo luogo la consapevolezza che l'orizzonte societario sia l'unico praticabile

100 TÖNNIES 1894d, p. 15.

di fronte al progredire del processo di razionalizzazione. Quindi la convinzione che solo un ulteriore scarto all'interno di quel processo può portare all'eliminazione dei rapporti personali fondati sulla *Gewalt*. La necessità infine di governare la contraddizione tra i due individualismi che emergono da questa analisi e il tentativo di sanarla, facendo del lavoro un oggetto non assimilabile all'insieme degli altri che vengono commercializzati nella società capitalistica. Il processo di appropriazione della forza-lavoro ha comunque cancellato ogni elemento di naturalità, così come in esso sono state annullate tutte le particolarità che qualificavano il processo lavorativo artigianale. Allo stesso tempo esso dimostra l'esistenza di un movimento che contraddice la generale uguaglianza, come pure lo sviluppo interno del processo di razionalizzazione. Si è ora di fronte a un individualismo affermato, ma profondamente antinomico: all'individuo appropriativo, sanzionato dal diritto naturale e quindi dallo Stato e dalle sue leggi, si oppone un individuo che, in base allo stesso diritto naturale, dovrebbe essere uguale al primo, ma non è messo nella condizione di esprimere la propria volontà. In definitiva l'indagine sociologica mostra che l'individualismo della società non riconosce se stesso secondo il proprio concetto e ciò sembra segnalare una crisi nel tentativo di risolvere ogni dualismo ripiegando sul riconoscimento dell'uguaglianza delle diverse espressioni della volontà individuale.

Il punto critico torna così a essere l'origine di quell'idea di individualismo, emersa dagli studi su Hobbes e Spinoza, grazie ai quali era stato possibile identificarlo quale contenuto ineluttabile della moderna società. Dalla coniugazione delle posizioni fondamentali che Tönnies identifica nei due filosofi – «Hobbes prendeva le mosse dal singolo, Spinoza dalla totalità» – nasce infatti lo stretto rapporto tra individuo e costruzione complessiva, rivolto sia contro l'individualismo della potenza, che contro l'organizzazione politica che esso fonda.

«E si misconosce che l'affermazione della capacità di libera decisione come normale caratteristica dell'individuo adulto, dunque

dell'individuo umano partecipante alla ragione, è un'affermazione che rappresenta l'uomo collettivo – sia in quanto totalità non organizzata, sia in quanto vincolato in una collettività, in uno Stato, e nella forma della sua volontà collettiva – nel senso che a tutti gli uomini fatti responsabili in quanto tali viene ascritta una certa uguaglianza, sebbene tutti sappiano che questa uguaglianza non è presente, anzi che addirittura ogni uomo è diversamente condizionato rispetto agli altri, sebbene siano presenti molte similitudini sotto molti aspetti»[101].

E questa definizione dell'individuo libero e uguale, che Tönnies ricava da Hobbes e Spinoza, compiendo una crasi poco rispettosa delle differenze che pure esistono tra i due filosofi[102], evidenzia definitivamente la distanza che esiste tra la sua posizione e quella di Nietzsche – come pure su di un altro piano da quella di Marx. Qui l'imputazione della responsabilità non viene assunta in un senso morale che può estendersi sino al politico, quanto piuttosto accettata positivamente come criterio stesso dell'uguaglianza, mentre le differenze individuali appaiono come il discostarsi da un ipotetico valore medio statistico[103]. Non è dunque sulle differenze tra gli uomini realmente esistenti che l'uguaglianza si fonda, quanto piuttosto sull'uguaglianza dell'uomo ideale a cui tutte le volontà fanno riferimento. Di realmente uguale

[101] TÖNNIES 1931a, p. 306.

[102] Sulle differenze tra Hobbes e Spinoza cfr. NEGRI 1981, pp. 142-150. Di NEGRI 1992b, si vedano invece le importanti annotazioni sui limiti sociologici della teoria del contratto. Dal punto di vista della storia del pensiero politico va notato che la distanza del contrattualismo spinoziano da quello hobbesiano era stata già rilevata da MENZEL 1907a.

[103] D'altronde TÖNNIES 1883, p. 291, aveva già assunto positivamente che la spinoziana teoria materialistica della volontà «abolisce totalmente il concetto di responsabilità. Nessuno può farci nulla se non ha conosciuto meglio il suo vero interesse. O si tratta di una manchevole capacità di comprendere e in questo caso egli è esentato dall'imputazione, come un bambino; oppure della sua volontà, ma di questa nessuno è manchevole, infatti grazie alla sua riflessione attuale ognuno mostra di cercare ciò che è meglio per lui. Dunque se egli non è venuto a conoscenza è colpa delle circostanze, oppure dei suoi insegnanti, educatori, dei legislatori ecc. Ma le circostanze non hanno alcuna colpa: esse sono cause; e per gli uomini colpevoli si ripete il rovesciamento. Non c'è alcuna colpa e alcun merito; vi sono solamente comportamenti saggi o non saggi».

vi è per Tönnies la comune capacità di comprendere ed esprimere un giudizio morale in conformità a quelli che sono i giudizi dell'uomo collettivo. Ognuno può volere questo giudizio, ma a questa volontà deve essere sempre presente che l'alternativa all'uomo collettivo è il ritorno a quello stato di natura dal quale, secondo Tönnies, tanto Hobbes quanto Spinoza vogliono allo stesso modo allontanarsi.

Sebbene non si possa dire che la sociologia tönniesiana sia timorosa di fronte alla necessità di affrontare i problemi più rilevanti del pensiero politico moderno, essa è comunque una sociologia della paura in senso schiettamente hobbesiano. Anche il riferimento classico a Prometeo alla fine di *Gemeinschaft und Gesellschaft*, nel suo apparente, totale rivolgersi al tempo a venire, può rimandare a un altro significato meno liberatorio, se si pensa chi rappresenta Prometeo nel *Leviathan* hobbesiano. Anche qui egli incarna una passione tutta rivolta alla designazione dei futuri destini umani, ma allo stesso tempo viene indicato come prototipo di colui che, proprio per scrutare il futuro, accede a una vita piena di timore e angoscia per ciò che il tempo a venire potrà riservare[104]. Questa doppia immagine di Prometeo, scrutatore del futuro perché conquistatore del presente e soggetto della paura di cui la sua stessa azione è causa, può essere assunta come cifra dell'intera opera tönniesiana, sempre e continuamente presa tra la necessità di forgiare strumenti conoscitivi per governare e trasformare il presente e la costante ansia per ciò che queste innovazioni possono comunque portare con sé.

Ogni critica e ogni ridefinizione, come pure le polemiche sull'assetto del secondo *Reich* sono dominate dal timore di ricadere in uno stato di natura nel quale verrebbe comunque sospeso quel processo di razionalizzazione che si vuole comunque affermare. Così tocca ancora alla filosofia del razionalismo supplire a ciò che la sociologia dimostra come dualismo persistente. È infatti sul terreno di quella filosofia

104 Cfr. HOBBES, *Leviatano*, p. 103; sulle diverse utilizzazioni hobbesiane del mito di Prometeo cfr. SHULMAN 1988.

che la posizione della volontà arbitraria, in quanto prodotto eminente del processo di razionalizzazione, impedisce che qualcuno possa essere escluso dal processo di costruzione della decisione politica: se le costituzioni liberali negavano infatti il diritto di voto a coloro che non potevano dimostrare di avere una volontà autonoma, ora, essendo la volontà a costituire i soggetti, non è più possibile pensare che qualcuno rimanga escluso da essa. Ogni individuo si presenta sulla scena come soggetto della volontà arbitraria e deve quindi avere accesso al diritto di voto. Inoltre, e questo è il punto più rilevante, un simile approccio sembra negare necessariamente che nelle relazioni sociali vi sia spazio per un rapporto di subordinazione personale e che tutto sia risolto nella razionalità complessiva che il rapporto potrebbe determinare.

Poiché si tratta di dare in primo luogo una forma reale alla finzione dell'uguaglianza, ciò può avvenire attraverso il confronto e la critica del sistema elettorale prussiano che, nonostante l'allargamento dell'elettorato attivo, finiva comunque per garantire, grazie alla sua divisione in classi di voto, la supremazia parlamentare dei grandi ceti agrari e della grande borghesia. Anche all'interno di questa questione emerge ancora una volta lo scontro tra due modelli di individualità, l'opposizione al modello di individualità che esso difendeva, o forse utilizzava solamente per difendere gli interessi materiali che l'avevano prodotto dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848. I mutamenti della struttura sociale avvenuti dopo quella data avevano trovato infatti una mitigazione politica con l'ordinanza che divideva il corpo elettorale in tre classi, ricollegandosi, di fatto e nelle intenzioni, all'antico ordine per ceti nel tentativo di precludere la strada del parlamento al proletariato tedesco. Quarant'anni dopo, ricostruendone le ragioni e gli effetti, Rudolf von Gneist poteva così ancora trovare in quel diritto elettorale la garanzia della stabilità di un ordine politico che proprio sui ceti sociali che poneva in posizione di preminenza aveva fondato la possibilità stessa della sua continuità[105]. In realtà, come era

105 GNEIST 1894. Ma cfr. anche BÖHMERT 1896.

avvenuto nel 1891, quel diritto elettorale era già esposto ai contraccolpi derivanti da ogni legge fiscale, che quasi automaticamente modificava l'accesso al diritto di voto, non certo nel senso di un allargamento. Inoltre alla svolta del secolo il diritto elettorale per classi oltre che all'opposizione dei due grandi partiti di massa, quello cattolico e quello socialista, si trova esposto anche alle critiche dei raggruppamenti liberali i quali, pur senza accedere alla richiesta di un suffragio universale, pretendono ora una sua revisione in senso individualistico. E ancora, con il congresso di Mainz del 1900 il partito socialdemocratico obbliga tutte le organizzazioni di partito a partecipare alle competizioni elettorali, e così, da ora in avanti, il problema operaio diventa tale anche in sede parlamentare.

Altri due eventi segnalano l'urgenza del problema elettorale nella cosiddetta èra Bülow e servono per comprendere perché in questo periodo il dibattito sull'argomento diviene acceso e inevitabile. Nel gennaio del 1908 le due frazioni di sinistra dello schieramento liberale propongono l'introduzione in Prussia di un suffragio universale, uguale, segreto e diretto. Ma, e il fatto è ancora più rilevante per una nazione che viveva nella costante paura della sovversione, nel novembre del 1907 la sezione prussiana del partito socialdemocratico aveva deciso di aprire la lotta «con tutti mezzi a disposizione del proletariato organizzato» contro il sistema elettorale per classi di voto; così il diritto elettorale diviene obiettivo politico, ma anche mezzo di espressione soggettivo come la dimostrazione di massa e lo sciopero generale. D'altra parte anche nella materia elettorale si evidenzia lo squilibrio che caratterizzerà fino a tutta l'epoca di Weimar l'impianto federativo della costituzione tedesca, perché il problema è nominalmente quello del diritto elettorale del *Reich*, ma sostanzialmente esso concerne in primo luogo la Prussia, che in tutti gli ambiti esercitava la propria incontrastata egemonia[106]. Era d'altronde il sistema federativo in quanto tale che assolveva al compito di impedire una demo-

[106] Cfr. HUBER 1969, IV, pp. 374-375.

cratizzazione reale del sistema politico attraverso una pluralità di sistemi elettorali locali e territoriali, in grado di 'filtrare' e precostituire la presenza politica sulla scena parlamentare e istituzionale[107].

Si comprende quindi come negli interventi tönniesiani sulla questione elettorale sia presente «la massima urgenza del 'bilanciamento' tra la Prussia e il *Reich* tedesco» e di come le rivendicazioni possano essere indirizzate tanto al piano generale quanto a quello territoriale particolare. In primo luogo si tratta comunque di rivendicare la necessaria uguaglianza nel diritto di voto fino a comprendere nell'elettorato attivo le donne, perché ciò rientra nel processo complessivo che porta con sé la «individualizzazione e l'egualitarizzazione di tutti i diritti»[108]. Questa richiesta di assoluta uguaglianza viene fatta valere contro tutte quelle posizioni, sostenute in particolare dai nazional-liberali, che pretendono che il numero non sia il criterio discriminante per la formulazione della decisione politica. I voti, oltre che essere contati, avrebbero dovuto essere anche 'pesati', nella evidente convinzione che i diversi votanti abbiano appunto un differente peso etico nella capacità di decidere sulla politica[109]. La contrapposizione del peso specifico di ogni voto al numero come criterio indifferenziato sul quale costruire la maggioranza rimarrà a lungo un motivo polemico nel dibattito elet-

107 «Come regola di ferro vale: quanto più profondo il piano, tanto più ristretta la democratizzazione. Per i cittadini e i partiti federalismo significa quindi diseguaglianza delle possibilità di produrre effetti politici», così LANGEWIESCHE 1988, p. 137.

108 TÖNNIES 1907d, pp. 492-493.

109 Cfr. TÖNNIES 1908b. La questione del peso etico dei voti sarà ancora presente nel dibattito politico tedesco quando si inizierà a discutere della forma costituzionale durante la prima guerra mondiale, come dimostrato dalle invettive di WEBER 1917b, pp. 265-266 (trad. it., pp. 32-33). D'altronde già WEBER 1907, pp. 407-408, aveva dichiarato senza mezzi termini: «Il tempo di tutti questi complicati diritti elettorali è oggi finito». Tutto ciò segnala che dietro le richieste di trasformazione del sistema elettorale – e ciò vale anche per Tönnies – non vi erano solo convinzioni per così dire di 'giustizia politica', ma anche la certezza che non ci si poteva opporre al *trend* di razionalizzazione e quindi di semplificazione dei meccanismi rappresentativi.

torale non solo tedesco, anche perché in Germania, come altrove, aveva trovato la propria espressione pratica nella definizione dei distretti elettorali che impediva alle zone operaie di avere lo stesso peso di quelle contadine[110].

Per Tönnies i distretti elettorali sono «un cattivo residuo del federalismo cetuale»; essi sono uno di quei difetti genetici che gravano sulla costituzione federale del *Reich*, sui quali si tornerà tra breve. Contro di essi comunque viene fatta fino da ora valere la posizione del cittadino nei confronti dello Stato. «Infatti il cittadino – e la cittadina – è in un rapporto d i r e t t o con il potere statale, al quale partecipa; essi sono in un tale rapporto, cioè d e v o n o esserci»[111]. Tutte le rivendicazioni pratiche in materia di diritto di voto sono dunque comprese nella ricerca di costituire l'unità dell'individualismo che l'indagine intorno al concetto di società aveva mostrato in tutta la sua parzialità. È da questo presupposto che si può ricostruire il quadro d'insieme nel quale si colloca l'impegno tönniesiano in materia elettorale; ciò emerge con chiarezza ancora maggiore dal suo intervento in un dibattito a più voci organizzato nel 1904 dalla rivista «Ethische Kultur», che aveva provocatoriamente indirizzato ai nomi più importanti della cultura politica tedesca del periodo una serie di domande relative al sistema elettorale, mettendo in evidenza le «antinomie etiche» che esso produceva a causa della sua stessa struttura. Non è certamente casuale che, per un motivo o per l'altro, alcune personalità di grande spicco della scena politica, culturale e accademica prussiana del periodo, come Harnack e Schmoller, neghino la loro risposta, perché nel diritto di voto si riproduce quel contrasto generale tra politica ed etica che caratterizza, secondo gli aderenti all'omonima so-

110 Cfr. NAUMANN 1903, che oltre alle critiche alla definizione dei distretti elettorali, riporta anche le cifre che dimostrano la sproporzione nella possibilità di decisione che essi producono. I territori a est dell'Elba con una popolazione di 5.907.000 abitanti eleggevano 51 deputati, mentre la industrializzata provincia renana che aveva quasi lo stesso numero di elettori ne eleggeva solo 35.

111 TÖNNIES 1907d, pp. 494-495.

cietà, la condizione prussiana di inizio secolo. La distanza tra le due posizioni rimane tuttavia un problema politico, in ultima analisi riducibile al problema di dove può essere prodotta l'unità politica. Per la rivista «Ethische Kultur», così come per la sua società di riferimento, ma in realtà non solo per loro, etica significa la costituzione sociale della politica. Significa cioè che la politica non può più essere appaltata all'opera di mediazione statale, ma deve trovare una giustificazione e quindi un'unità nella presenza di figure diverse e contrapposte sul piano degli interessi, nel senso che le loro divisioni nascono da contrasti sui valori che sono originati dalla diversa collocazione nella società. In definitiva l'etica di cui ora si discute riflette la questione immediatamente politica del diritto di cittadinanza. L'antinomia emerge quindi nella contraddizione tra individuale e collettivo; tra presenza individuale e struttura politica; tra il diritto di voto e lo Stato di diritto. Per questi motivi il questionario è organizzato in modo da opporre domande e 'controdomande', di modo che sia impossibile rispondere affermativamente a tutte, senza allo stesso tempo implicitamente criticare lo stato presente delle cose.

Le prima domanda considera l'uomo in quanto cittadino, ponendo la questione della generale equiparazione di tutti i singoli nello Stato attraverso il diritto di voto. La seconda si rivolge all'aspetto complementare della struttura che dovrebbe riconoscere e garantire questa uguaglianza, ovvero chiede se può davvero dirsi di diritto uno Stato che non rispetta le condizioni di uguaglianza e libertà personali di tutti i cittadini. La terza domanda della prima serie ricomprende le prime due nel quadro d'insieme che dovrebbe legittimare l'esistenza tanto di un diritto generale di voto, quanto di uno Stato di diritto, ponendo cioè la questione del fondamento della costituzione con una domanda sulla possibilità che davvero si dia una costituzione fondata solamente sulla volontà di una parte dei cittadini, mentre vengono considerati cittadini tutti gli appartenenti allo Stato. Le prime tre domande hanno dunque come denominatore comune l'uguaglianza. La seconda serie al contrario pone, usando sempre la forma affermativa, il problema delle diffe-

renze e lo pone in forma asciutta, esplicitando fino in fondo la convinzione che sta alla base della valorizzazione della personalità aristocratica e di conseguenza l'ideologia di fondo che dava forma al sistema elettorale vigente. Quindi: possono uomini «non dello stesso valore morale e intellettuale» partecipare con lo stesso peso alla formazione delle leggi; può un diritto elettorale permettere che la maggioranza opprima la minoranza dei migliori; e ancora, se lo Stato di diritto deve affermare la libertà di fronte alla legge, può anche permettere che i suoi cittadini impongano i loro interessi? L'antinomia ora è evidente. Si è in presenza di due norme diverse e inconciliabili. Sciogliere il nodo è possibile solo negandolo come tale e così fa Hans Delbrück che rifiuta il carattere logico dell'alternativa, rispondendo negativamente solo alla prima domanda e affermativamente a tutte le altre. Ma una volta negata la necessità del diritto di voto uguale e generale è evidente che tutte le altre questioni perdono di peso, perché gli individui nello Stato appaiono già differenti senza bisogno di affrontare la questione delle loro differenze reali.

Le risposte di Tönnies al questionario fanno emergere nel modo più chiaro come l'argomento sociologico agisca all'interno del suo discorso, negando che si possa prendere le mosse dall'uguaglianza astratta e giuridica che sembra avere ancora la priorità nelle risposte di Hermann Cohen allo stesso questionario[112]. L'uguaglianza e la differenza sociali

112 Per le risposte di Cohen cfr. TÖNNIES 1904c, p. 42. Le differenze tra Cohen e Tönnies sono chiarite dal secondo nel 1909 in occasione della raccolta di recensioni *Ethik e Sozialismus*, dove, seguendo Kautsky, Tönnies nega che si possa rinvenire in Kant e nella legge morale un fondamento per il socialismo. Ma ciò che più importa è la negazione che vi possa essere una fondazione etica del giuridico. «La persona giuridica non ha nulla a che fare con l'eticità, al di là del fatto che l'esistenza di un ordinamento giuridico come tale abbia un significato etico. Cohen si adopera tuttavia spasmodicamente per infilare a forza nella persona giuridica un immediato valore etico», così TÖNNIES 1907-09, p. 910. La distanza tra Cohen e Tönnies è già evidente nel momento in cui il primo sceglie di nominare il suo riferimento alla totalità, utilizzando, seppure criticamente, la categoria giuridica 'gierkiana' di *Genossenschaft*, puntando a identificare in essa il soggetto giuridico della *Allheit*, alla quale deve

agiscono qui immediatamente sull'impostazione del discorso. Prima della sua formulazione esplicita, anche qui emerge la distinzione che informa il criterio di separazione tra *reine* e *angewandte Soziologie*, con lo scopo di operare una distinzione tra l'uomo ideale e il concreto concetto di uomo. Il riferirsi a una costruzione ideale che funzioni da astrazione capace di dare forma alla realtà si rivela ancora una volta come uno dei nodi fondamentali del pensiero politico tönniesiano e informa di sé tutta la declinazione del suo pensiero sullo Stato e l'individuo; solo a partire da questa distinzione è possibile per Tönnies stabilire il discorso sull'uguaglianza. Come si è già visto in altri contesti, seppure nessun uomo concreto corrisponda perfettamente all'idea di uomo, ciò nonostante si stabilisce che l'uomo adulto e dotato di ragione vi corrisponda «sufficientemente». Proprio per questo la sua volontà viene accettata come capace di guidarlo e ciò vieta che egli sia sottomesso a un altro uomo, ovvero, sul piano politico generale, che egli sia suddito. Questa preminenza della volontà dell'uomo postula che egli partecipi e cooperi alla costruzione della volontà collettiva: «la sua volontà deve essere contenuta nella volontà generale. Secondo la giusta idea, corrente anche tra i giuristi, ciò viene da sé, fino a quando la legge non 'viene data', ma è già data nel diritto consuetudinario»[113].

La fine dell'epoca della consuetudine non mette solo in mora questa identificazione immediata fondata sulla tradizione, ma anche la possibilità di riproporla su di un terreno differente che subordini completamente la natura individualistica della società alla volontà generale. La volontà individuale e quella collettiva non possono coincidere perché, se la prima è immediatamente contenuta nella seconda, il diritto diviene un'esclusiva apertura verso il passato, potendo anche legittimare situazioni di illibertà e di dipendenza, mentre esso al contrario dovrebbe anche servire per difendere

essere riconosciuta la personalità giuridica, cfr. COHEN 1907, pp. 232-233. Su Tönnies critico delle teorie etiche neokantiane cfr. ora BICKEL 1994.

[113] TÖNNIES 1904c, p. 50.

condizioni di libertà e di uguaglianza contro il mutamento che le vuole distruggere. È nella costante apertura tra individuale e collettivo che si colloca la presenza di una norma differente capace di muovere il presente. Peculiarità delle leggi è per questo l'essere «sanzioni arbitrarie e ordinanze della 'autorità'», in grado di distruggere condizioni preesistenti, per imporre il marchio della legittimità giuridica a rapporti di libertà e uguaglianza prodotti dallo sviluppo economico. E non si tratta solo della registrazione, già ampiamente trattata, del passaggio dal diritto consuetudinario alla legge, quanto di una differenza specifica che Tönnies vuole determinare all'interno di criteri tutti moderni di legittimità. Infatti, ancora nel presente, anche il più arbitrario dei legislatori pretende di fondare le proprie leggi, ovvero il proprio legiferare, sulla volontà generale, cioè su una consuetudine accettata da cui il suo concreto operare dovrebbe discendere, così come era per il diritto ereditario alla successione al regno. L'identificazione immediata delle volontà individuali con quella generale è in questo senso il fondamento del cesarismo, che altro non sarebbe che il fondare attraverso il plebiscito il dominio di un individuo sulla volontà generale espressa. Al contrario «il suffragio universale deve legittimare la legge, così come il plebiscito legittima il sovrano». Il rapporto tra espressione della volontà e legittimazione viene così formulato in modo da espungere quella priorità dell'ordine sulla libertà che Tönnies continuamente imputa a Rousseau. Cosa vi sarebbe in più nella logica – tutta hobbesiana – della rappresentanza? Evidentemente vi è secondo Tönnies il non arrestarsi alla contrapposizione tra uno e molteplice e alla registrazione del suo sempre precario superamento. Vi è la dislocazione dell'opposizione grazie all'antitesi tra naturale e artificiale, mentre la centralità di quest'ultimo segna la scoperta di un ambito dove le opposizioni dovrebbero perdere il loro significato ancora tutto improntato dalla naturalità dei loro concetti. Grazie alla centralità dell'artificiale molteplicità e unità, volontà di tutti e volontà generale, libertà e ordine dovrebbero subire una trasformazione radicale in grado di superare la loro 'naturale' contrapposizione. In questo senso l'esperienza dello

sciopero amburghese dei marittimi alla fine del secolo XIX, così come gli scontri sociali del primo decennio di questo secolo – puntualmente registrati in tutta una serie di interventi scientifici e politici – sono il vero luogo di gestazione della nuova piega che, dopo il 1910, assumerà l'interpretazione di Hobbes. E il dibattito sul voto è un episodio di questo processo. Il diritto generale di voto è la manifestazione storica e determinata del rapporto tra volontà individuale e dominio di una legge che deve essere pensata come sempre in grado di modificare la situazione e i rapporti di coloro che hanno concorso alla sua formulazione.

Il significato delle elezioni è nella scelta di un rappresentante, ma ben più delle posizioni ideali devono essere rappresentati gli interessi materiali. Tutto il discorso sulla capacità di scelta dei *Minderwertige* viene così svolto con l'intento di dimostrare che ciò che si chiede venga rappresentato è il proprio interesse materiale, indipendentemente dalla capacità intellettuale o morale. Viene in questo modo stabilita l'amoralità e l'infondatezza intellettuale di tutti gli interessi in campo, potendo di conseguenza sostenere il carattere determinato dell'ideale di giustizia postulato dal suffragio universale. «Non è l'idea *assoluta* di giustizia, bensì l'idea di giustizia riferita alla condizione presente della società che postula il suffragio universale»[114]. L'analisi deve quindi rivolgersi alla critica storica del modo in cui la pace è assicurata e ciò comporta necessariamente la critica del ruolo della monarchia e del costituzionalismo tedeschi, che risulta già chiaramente in una lettera a Paulsen dove il rifiuto della monarchia e la scelta democratica emergono, anche cronologicamente, come punto di partenza del discorso tönniesiano nel suo complesso. «Il monarchismo non conta più nulla: qualsivoglia valore abbia in sé, ora esso si lega solo con tutte le istituzioni mezze morte e ghignanti e assieme a quelle lo si dovrà seppellire. La democrazia, qualsivoglia valore abbia in sé, è l'unico governo possibile per un futuro Stato civile». Questa presa di posizione comporta la consa-

114 TÖNNIES 1904c, p. 51.

pevolezza che la situazione attuale sia destinata a subire una profonda trasformazione e che lo Stato attuale sia comunque uno «Stato provvisorio», perché in esso si contrappongono due tipi di rivoluzionari, i monarchici e i democratici, che ancora una volta incarnano le due possibilità di porsi nei confronti del tempo: rivoluzionare in favore del passato oppure in favore del futuro. Ma, ancora più rilevante, è la considerazione che chiude questa analisi con il riconoscimento che, come sostengono i socialdemocratici, non si può assolvere ad alcun compito sociale senza prima obbligare i monarchi alla rinuncia dei loro diritti di sovranità[115].

La forma dei rapporti politici è dunque strettamente legata al problema del sociale e alle soluzioni che si possono immaginare per la sua impossibile inserzione nella *bürgerliche Gesellschaft* costituita dal principio monarchico. D'altro canto la comprensione della società moderna non può nemmeno limitarsi a descrivere la guerra di tutti contro tutti, non può semplicemente identificare la società nel suo complesso come «società di giocatori e di corridori», perché ciò significherebbe fraintendere l'individualismo che le fornisce la materia. Infatti «ciò che già ora si mostra in un numero di *individui* sempre crescente è già un fenomeno sociale di massa e diventerà poi un fenomeno sociale complessivo». Il considerare la società unicamente dal punto di vista della competizione e dei suoi risultati comporta necessariamente l'esclusione di coloro che per Tönnies sono l'esito ultimo del processo moderno di individualizzazione, cioè della grande «massa del popolo che lavora». Allo stesso tempo, la concezione competitiva della società si trova in difficoltà quando vuole accordare l'esaltazione del ruolo modernizzatore e progressivo della grande industria con le attività assistenziali che dovrebbero mitigarne gli effetti[116]. Il tornare a riflettere sull'egoismo come presupposto dell'individuo moderno assume per Tönnies un significato che va oltre la mera considerazione della morale individuale coinvolgen-

[115] TÖNNIES-PAULSEN 1961, 29 settembre 1878, pp. 46-47.

[116] TÖNNIES 1901f, p. 45.

do, proprio perché essa significa la rimessa in discussione dei fondamenti del discorso hobbesiano, la struttura complessiva della società moderna in generale e di quella tedesca in particolare. Morale e politica vengono quindi ridefinite grazie alla priorità assegnata alla politica nell'epoca della scienza, dal momento che l'individuo isolato con i suoi moventi egoistici altro non è che il modello di riferimento dello Stato di potenza.

L'intero dibattito su morale, politica e scienza si svolge d'altro canto in coincidenza con la serie di avvenimenti che mutarono la geografia del colonialismo europeo in Africa, accompagnando lo sforzo della Germania guglielmina di assurgere al ruolo di potenza imperiale[117]. Il lungo conflitto angloboero, il dibattito sulla costruzione della flotta, le lotte in Africa e gli accordi successivi con l'Inghilterra e, da buon ultimo, il discorso di Guglielmo II in occasione della rivolta dei Boxer e dell'intervento tedesco in Cina fornirono abbondante materiale all'opinione pubblica europea per discutere sui fini dello Stato, sul ruolo e sulle capacità e possibilità dei partiti politici di formare o almeno indirizzare l'opinione pubblica politica. Si tratta cioè dello stesso dibattito che prende le mosse dagli esiti interni del modo bismarckiano di condurre la politica per sostenere la necessità dell'espansione coloniale della Germania, rimproverando tuttavia allo stesso tempo al sistema politico che la gestiva l'incapacità di produrre una dialettica politica reale all'interno del *Reich*. Anche Tönnies prende spunto dalle posizioni del cancelliere, ma rifiuta di adeguarsi alla riproposizione della ragion di Stato in nome della politica di potenza, negando l'analogia di fondo che regge il suo intero progetto, ovvero quella tra l'individuo pensato nella sua solitudine e nel suo isolamento e lo Stato anch'esso conseguentemente proiettato in un quadro di rapporti dove il rispetto dei patti e dei contratti è subordinato al raggiungimento dello scopo particolare. A questi elementi di spinozismo

117 Cfr. BRUCH 1980, p. 242 e l'*Excursus no. 5: Die Diskussion um Politik und Moral*, inoltre WEHLER 1973, pp. 176-194.

utilizzati per legittimare la politica tedesca[118], Tönnies contrappone la convinzione che dell'egoismo, che pure egli considera come un portato ineliminabile della nostra civiltà, riguardante cioè tanto gli Stati quanto gli individui, deve essere considerata la direzione verso la quale esso si rivolge: ci si accorgerebbe allora che esso ha necessariamente una forma razionale e che può essere quindi la ragione a muovere l'egoismo e non viceversa. Di fronte alla preminenza reclamata dalla politica estera Tönnies sostiene dunque il primato della politica rivolta verso l'interno[119] che dovrebbe avere il senso e lo scopo di privilegiare il miglioramento delle condizioni economiche, ma ha anche e soprattutto il fine di costituire la possibilità di un governo in cui lo Stato appartenga «all'invisibile unità del popolo». Ciò significa che ognuno deve avere all'interno dello Stato un uniforme riconoscimento politico, senza che la classe sia motivo di discriminazione; significa ancora che il rapporto tra giustizia, amministrazione e popolo deve avere la giustizia come certezza, ed essere sottoposto al diritto e alle garanzie costituzionali che devono essere prodotte all'interno del mutamento progressivo della realtà sociale.

E anche questa presa di posizione è conseguente alla valorizzazione dell'oggettività dei risultati scientifici, come appare chiaro in tutta la cronaca che Tönnies redige del grande sciopero dei portuali e della gente di mare tenutosi ad Amburgo tra il 1896 e il 1897. In questo caso la posizione padronale viene criticata, congiuntamente a quella dell'ac-

[118] Spinoza era stato non casualmente citato da TREITSCHKE 1922, II, p. 311 allo scopo di legittimare la preponderanza del membro più forte all'interno di una compagine federale. Lo spinozismo politico farà sentire la sua influenza anche ben dentro il periodo guglielmino; cfr. a questo proposito MENZEL 1907b, che scorge in Seydel e Jhering i due massimi esecutori della lezione spinoziana, e soprattutto ROSIN 1911 che confronta puntualmente le posizione del cancelliere con quelle del filosofo olandese.

[119] TÖNNIES 1901d, p. 18. Vale la pena ricordare che si tratta degli anni del dibattito sull'imperialismo come nuova forma di rapporto all'interno di un sistema mondiale degli Stati che aveva oramai perduto il proprio eurocentrismo originario; cfr. SEELEY 1900 e HINTZE 1907.

cademia che, pur non ignorando la rilevanza delle agitazioni operaie, insiste a sottovalutarne il peso politico. Ciò che emerge è quindi «l'ardente inimicizia che il quartiere generale del capitale, in altre parole il capitale nelle sue minacciate sfere p o l i t i c h e di potenza, prova verso la libera scienza»[120]. L'attenzione alle posizione del movimento operaio è peraltro anche alla base dell'innovazione metodologica introdotta da Tönnies nell'approccio alle indagini del *Verein für Sozialpolitik*. Già in occasione del questionario sulla condizione della navigazione marittima egli anticipa e risolve praticamente la disputa sui giudizi di valore, ideando una struttura di domande che non si piegava alla ricerca di una via intermedia tra gli interessi in contrasto, ma dalla registrazione dello scontro puntava alla rappresentazione della situazione reale[121]. Tönnies pagò duramente dal punto di vista della carriera accademica[122] questa concezione del ruolo della scienza, primo prodotto della sua valorizzazione del razionalismo. Ed è questa stretta connessione tra scienza e razionalità a improntare anche la concezione della leg-

120 TÖNNIES 1897a, pp. 710-711. Ma cfr. inoltre 1897b e 1898, dai quali emerge la continuità e la profondità dell'impegno tönniesiano nell'analisi di uno sciopero che, per il coinvolgimento di un settore e di un luogo strategici, fu un evento di straordinaria importanza nella Germania guglielmina. Come già sostenuto da BICKEL 1991, pp. 204-250, lo sciopero amburghese funzionerà anche come banco di prova per l'affinamento delle categorie sociologiche, in particolare come controprova di quella distanza da stabilire tra ragione e potenza. Non si può dimenticare che il 1897 è anche l'anno di pubblicazione della critica tönniesiana di Nietzsche che rappresenta una tappa fondamentale per l'ulteriore precisazione del concetto tönniesiano di individualismo.

121 GORGES 1980, p. 382 afferma che in occasione di questa inchiesta «il modo di procedere di Ferdinand Tönnies corrispondeva già ampiamente a ciò che Max Weber esigeva da una ricerca scientifica, senza che ciò venisse discusso negli scontri metodologici all'interno del *Verein*».

122 La posizione presa da Tönnies durante lo sciopero amburghese lo identificò immediatamente con i socialdemocratici e convinse il *Ministerialdirektor* Althoff a negargli la cattedra che Tönnies otterrà solo nel 1908, nonostante l'interessamento di figure di primo piano del mondo accademico tedesco quali Schmoller, Dilthey e Wagner. Sull'organizzazione universitaria nell'epoca di Althoff cfr. BROCKE 1980; sulla vicenda accademica di Tönnies JACOBY 1971, pp. 106-109 e LINDENFELD 1989.

ge come massima espressione della razionalità degli scopi che possono proporsi la società e lo Stato. Secondo Tönnies, dal punto di vista della genealogia, questa idea di legge può discendere solo dal diritto romano, così come essa trova espressione nel diritto naturale razionale che ha espresso le grandi codificazioni, al punto che il codice civile entrato in vigore il primo gennaio 1900 gli apparirà come una restaurazione di quel diritto naturale che per tutto l'Ottocento era stato tanto duramente criticato[123]. Proprio il portato di razionalità che inerisce necessariamente al concetto di legge produce tuttavia una frattura all'interno della comprensione dello Stato, che si esprime nell'opposizione alle leggi bismarckiane contro i socialisti prima, quindi ai tentativi di epoca guglielmina di fare approvare nel 1894 la legge contro la sovversione (*Umsturzvorlage*) e nel 1898 la legge che prevedeva la carcerazione per gli agitatori durante gli scioperi (*Zuchthausvorlage*). In nome di una superiore *Zweckmäßigkeit* viene cioè messa in discussione la declinazione tra giustizia e ordine, perché «la giustizia non deve essere solo il fondamento riconosciuto del potere giudiziario, ma dovrebbe anche esserlo dell'amministrazione e della legislazione»[124].

Lo scopo della giustizia deve essere sottratto al contingente della decisione giudiziale, ma affinché esso emerga a livello amministrativo – cioè in un'istanza statale «l'amministrazione interna, la *Polizei* nel senso più ampio, notoriamente dominata dall'idea della conformità allo scopo»[125]–, lo Stato stesso deve farsi carico degli scopi che emergono dalla società senza ridurre il problema della *Polizei* a un problema di polizia giudiziaria. La critica del 'costituzionalismo apparente' tedesco sarà tuttavia effettiva solo nel decennio successivo quando diverrà evidente la necessità della rottura

123 Sulla promulgazione del codice civile tedesco cfr. HUBER 1969, IV, pp. 272-278.

124 TÖNNIES 1895d, p. 35. Sulla vicenda parlamentare della legge in questione fino al suo fallimento HUBER 1969, IV, pp. 268-272.

125 TÖNNIES 1901d, p. 26.

della continuità tra l'assetto del secondo *Reich* e quello emerso dalla *Gründerzeit* grazie alla politica bismarckiana. In realtà la critica tönniesiana si allargherà ben presto al costituzionalismo quale emergenza storico-politica specifica che in Germania pretendeva come necessario il ruolo della monarchia, considerandolo il corrispettivo storicamente determinato della forma di governo rappresentativo affermatasi in Inghilterra[126]. Come si vedrà, questa critica sarà possibile soltanto ripensando la stessa idea di *Reich*, come pure approfondendo quella comparazione tra i modelli costituzionali inglese e tedesco che occuperà Tönnies per tutto il primo ventennio del nuovo secolo. Si tratterà in ogni caso di un altro episodio di 'politica hobbesiana' che nell'interpretazione di Tönnies comporta necessariamente il pensare congiuntamente la società e lo Stato, negando che l'amministrazione possa essere qualcosa di esterno e superiore ai movimenti della società che la scienza individua e chiarisce, come negando che si possa comunque ricorrere alla metafora organicista per spiegare la tenuta della forma statale.

[126] Cfr. BORNHAK 1890.

Capitolo quarto

Tra liberalismo e democrazia

1. *Germania e Inghilterra*

La ricognizione tönniesiana sul significato dell'idea di *Reich* concerne tanto il suo significato di categoria normativa all'interno del dibattito giuridico e politico, quanto il suo presentarsi come fattualità istituzionale che pretende di stabilire i confini di ogni movimento politico agente al suo interno. Essa deve fare i conti in primo luogo con la dottrina giuspubblicistica di Paul Laband, cioè con quella teorizzazione che aveva anche fornito la legittimazione agli assetti consolidatisi con l'unificazione del 1871. Ciò si rivela tanto più necessario dal momento che già nel 1876 Laband aveva individuato nella nuova compagine federale uno spazio unitario capace di neutralizzare le lotte di partito[1]; pretesa questa che collide pericolosamente con il 'progetto' tönniesiano di indicare un ambito oggettivo nel quale le lotte di partito perdano la loro polemicità. Si tratta quindi di affrontare la forma specifica assunta da quel «fatto irrevocabile» da cui Laband aveva preso le mosse; si tratta in altri termini di indagare se la forma federale del *Reich* sia davvero uno spazio unitario come preteso dalla dottrina del positivismo giuridico o se al contrario esso sia attraversato da

[1] LABAND 1911, I, p. V, considerava il neofondato *Reich* come un «fatto irrevocabile, cui deve rassegnarsi anche colui al quale esso è sgradito. La costituzione del *Reich* non è più oggetto della lotta di partito, è bensì divenuta la base comune per tutti i partiti e per le loro lotte». Ma per la riflessione tönniesiana sul presente del *Reich* si deve anche considerare LABAND 1907. Sul 'problema' dell'unificazione tedesca per la sua coniugazione di integrazione politica in forza della potenza militare cfr. SCHIERA 1987, pp. 81-84, nonché WEHLER 1973, pp. 44-50.

linee di frattura che impongono di ripensare le forme di costruzione di quell'unità che, tanto per Tönnies quanto per la dottrina giuridica e politica tedesca, rimane il vero nucleo da cui ogni ragionamento muove.

Fino alla prima guerra mondiale Tönnies parla della raggiunta unità tedesca e della sua forma costituzionale muovendo da uno scetticismo radicato nella critica al nazionalismo che lo ha prodotto. Il sentimento nazionale, risvegliato per raggiungere prima e legittimare poi la fondazione del *Reich*, gli pare il punto di coagulazione del militarismo, del burocratismo e dello spirito antidemocratico prussiani, intorno al quale lo Stato nazionale è stato costruito. «Si è poi a lungo lottato, per ottenere una costituzione politica a esso adeguata e i più oggi credono che questo 'spazio unitario' sia divenuto realtà 25 anni fa»[2]. Lo scetticismo riguarda i caratteri e la tenuta di quello 'spazio unitario'; esso si traduce nel tentativo di pensare una diversa strutturazione di quello spazio che deve essere allo stesso tempo una diversa forma dell'unità. Per Tönnies lo Stato federale nella sua specifica strutturazione attuale è una negazione sempre presente di ciò che dovrebbe e potrebbe significare l'esistenza del *Reich*. Il confronto con l'idea di *Reich* avviene di conseguenza lungo due assi: quello diacronico, lungo il quale si è sviluppata la storia di quell'idea, con il suo concreto manifestarsi in un'organizzazione nominalmente coordinata del potere statale; quello sincronico dominato dalla necessità di stabilire quanto di ciò che resta dell'idea di *Reich* sia ancora davvero spendibile nel presente come quadro di riferimento unitario per tutte le forze che si muovono nell'ambito politico e territoriale tedesco; e all'incrocio di questi assi dovrebbe mostrarsi l'impossibile coniugazione di *Reich* e *Bund*. Dal punto di vista storico essa sembra riproporre l'instabile unità di territori e centri di potere caratteristica dell'impero medievale, ripresentandosi poi nel *Norddeutscher Bund* che

[2] Così TÖNNIES 1895g, p. 67. Il punto di riferimento di Tönnies sono le aspirazioni del pensiero illuminista democratico che «con la fondazione dello Stato federale, che porta il nome di *Reich* tedesco, hanno trovato quiete, sebbene non una pura soluzione», TÖNNIES, 1911b.

proprio per questo si era definito confederazione di Stati (*Staatenbund*). Dopo l'unificazione il quadro sembrerebbe radicalmente mutato, visto che il *Reich* è ora uno Stato federale (*Bundesstaat*), nel quale ciò che conta è l'unità raggiunta, nonostante la persistente presenza di Stati, ai quali la costituzione federale riconosce alcune riserve di autorità nei confronti dello Stato centrale, e nonostante lo squilibrio evidente tra la Prussia e gli altri Stati membri. Tönnies evidenzia il problema che la dottrina giuridica dominante aveva cercato di risolvere, 'ritagliando' una sfera di 'autorità' autonoma per lo Stato centrale e facendo allo stesso tempo almeno nominalmente salva quella degli Stati confederati. Mentre la dottrina ripercorre continuamente una condizione precaria, l'istituzione federale assume nella realtà fattuale la propria concretezza e cogenza:

«Lo Stato federale vuole e deve comunque essere uno Stato; uno Stato, composto da Stati, e pur tuttavia uno Stato sovrano che non riconosce alcuna signoria superiore sopra di sé, determinando perciò da sé la sua competenza; esso è destinato [*berufen*] e legittimato [*berechtigt*] ad agire direttamente sui suoi cittadini, i cittadini del *Reich*, attraverso la legislazione e l'amministrazione, ovvero attraverso l'esecuzione delle leggi»[3].

Per la giuspubblicistica del periodo successivo alla *Reichsgründung* la sovranità è un concetto non tematizzabile fino in fondo, perché attraverso di esso verrebbero necessariamente rievocati tutti i fantasmi delle divisioni infratedesche scacciati dall'unificazione bismarckiana. Il *Bundesstaat* tedesco finisce così per essere in tutto e per tutto un *Leviathan*, al quale viene almeno nominalmente negato l'attributo di sovrano, proprio perché si ha la consapevolezza che ogni riferimento alla sovranità imporrebbe una trasformazione che il discorso giuridico non può affrontare per motivi politici[4]. Rivolgersi all'idea di *Reich* è per Tönnies in

[3] TÖNNIES 1908i, p. 519. Dal punto di vista storico concettuale è fondamentale KOSELLECK 1974, in particolare pp. 649-671.

[4] Che il *Leviathan* sia presente nella dottrina di Laband è evidente quando egli afferma: «È indiscutibile che debba esserci un potere massimo e

primo luogo il modo per criticare la forma reale della sovranità del *Bundesstaat* tedesco, inserendosi così in quella galassia variegata che, con gli approcci più diversi, stava ridiscutendo il concetto stesso di sovranità, così come esso era emerso dal processo di formazione e di affermazione dello Stato moderno[5]. Su questo terreno, al di là delle dispute nominalistiche, la posizione di Tönnies apparentemente non è così distante da quella labandiana, perché a entrambi preme soprattutto indicare la via attraverso la quale l'unità politica può essere affermata e assicurata. È invece differente il modo in cui viene sciolto il nodo cruciale del rapporto tra unità e pluralità, affrontando in primo luogo quella pluralità istituzionalizzata, data dai 22 Stati e dalle 3 libere città anseatiche unitisi per formare il *Reich*, e quindi quella nuova pluralità emergente dalla società che, con sempre maggiore forza, impone la propria presenza e che con sempre minore capacità la politica imperiale riesce a comprendere. Si è già visto come su questo terreno l'argomentazione tönniesiana punti a forzare i confini di quella classica, portando a compimento il percorso del concetto di persona, facendo delle caratteristiche di quest'ultima un punto di forza

supremo, non sottoposto a nessun altro potere terreno, il quale è in verità la *potestas suprema*», LABAND 1911, I, p. 64. Anche il concetto labandiano di sovranità è assolutamente classico: «Non c'è una sovranità dimezzata, divisa, diminuita, dipendente, relativa, bensì solo sovranità o non sovranità» (p. 73). Ed è appunto questa classica unità che costituisce il problema.

[5] L'immagine di questa galassia emerge nel modo più chiaro dalle note e dal testo della V edizione utilizzata in questa sede dell'opera di Laband. In essi non vengono solo sottoposte a critica le teorie precedenti alla prima edizione, ma anche le critiche con le quali la dottrina labandiana si era scontrata dopo la sua enunciazione. All'opposto del positivismo giuridico di Laband si colloca in questo senso la dottrina consociativistica della scuola di Gierke e in particolare quella del suo allievo Hugo Preuss, per il quale, in un senso ovviamente diverso da quello di Laband, il prendere congedo dal concetto stesso di sovranità è oramai divenuto una necessità improcrastinabile, dal momento che lo Stato sovrano «non è una categoria assoluta, di validità generale, bensì un'astrazione teorica derivante da una singola fase dello sviluppo statuale, divenuta storicamente e dunque storicamente modificabile», PREUSS 1889, p. 92. Su Preuss e la sua collocazione nel dibattito in questione cfr. il ricco contributo di MEZZADRA 1991-92, pp. 70-84.

anche dell'individuo societario e non solo della persona rappresentativa. In questo senso la differenza fondamentale si colloca sull'accidentato terreno della manifestazione della volontà: dove infatti la giuspubblicistica labandiana vedeva solo il problema della coniugazione e unificazione delle volontà degli Stati federali in quella del *Gesamtstaat*, Tönnies giunge al problema più generale e diverso della presenza di volontà che attraversano trasversalmente quegli assetti, rappresentando il reale punto critico oltre il quale diviene possibile la dissoluzione dell'unità politica.

Il rapporto tra Stato centrale e Stati membri non è risolto dalla sistemazione labandiana che identifica i diritti di superiorità statali nella «p o t e n z a g i u r i d i c a dell'autorità sul suddito, nel p o t e r e giuridicamente riconosciuto su di esso, in forza del quale esso viene o b b l i g a t o a ubbidire all'ordine che gli è stato rivolto»[6]. Da questa definizione emerge la presenza paritetica di un insieme di Stati opposto a una massa indifferenziata dei sudditi, all'interno della quale non viene riconosciuta l'esistenza di posizioni di dominio perché «solo lo Stato domina sugli uomini»; ed è significativo che, come modello di un simile Stato, torni a essere indicata la famiglia con il suo dominio paterno. Questa definizione, già per il fatto di porre al primo posto il dominio sugli uomini quale sostanza del potere statale, si presenta come un altro episodio nella catena di quello hobbismo sommerso contro il quale Tönnies rivolgeva la propria critica. Essa presenta la sottomissione allo Stato come *Gewaltverhältnis*, quindi dal punto di vista tönniesiano come negazione di un rapporto razionalmente voluto. Essa vuole sottolineare il carattere imperativo spettante solo ai comandi statali, sebbene, contro la critica di Gierke, Laband faccia valere la precisazione che ciò non significa che l'attività statale si esaurisca nel puro dominio, quanto piuttosto che in essa si manifesta un potere esclusivo sancito dal diritto pubblico, diversamente da quanto accade nel diritto privato[7].

[6] LABAND 1911, I, p. 69.

[7] LABAND 1911, I, pp. 69-70: «In questo modo il concetto di 'dominare'

La tensione costante a delimitare un ambito giuspubblicistico diverso per logica e contenuti da quello del diritto privato è d'altronde un obiettivo sistematico dell'argomentazione labandiana. Ma attraverso quella distinzione dottrinaria ne viene operata un'altra ben più rilevante. Solo il diritto privato appare infatti come sfera di rapporti, mentre quello pubblico è un non-rapporto, una situazione oggettiva nella quale la comunicazione giuridica ha una sola direzione. Il superamento del rapporto contrattuale che aveva costituito la caratteristica fondativa dell'antecedente diretto del *Bundesstaat* attuale, il *Norddeutscher Bund*, avviene dal punto di vista giuridico grazie alla negazione di ogni elemento pattizio all'interno del diritto pubblico dello Stato[8]. Portata alle sue estreme conseguenze questa impostazione avrebbe tuttavia dovuto condurre al riconoscimento che solo il *Gesamtstaat* è davvero uno Stato, poiché viene sempre obliterato il passaggio che dalla volontà autonoma dei singoli Stati dovrebbe portare alla nuova e diversa volontà autonoma complessiva.

La critica di Tönnies della costituzione federale del *Reich* mette direttamente in questione l'instabile unione di questi

viene derubato della sua determinatezza giuridica e appiattito a sinonimo di attività statale in generale».

[8] Ciò appare in tutta chiarezza (LABAND 1911, I, pp. 55-57), quando Laband deve operare la distinzione tra *Bundesstaat* e *Staatenbund*, peraltro decisiva dal punto di vista storico per fare risaltare la novità del 1871 rispetto alla situazione precedente. Egli sostiene che «tutte le associazioni di Stati, per quanto differenti possano essere le loro organizzazioni e il loro scopo, si possono ricondurre a due categorie concettuali: esse sono o di natura contrattuale (di diritto internazionale) o corporative (di diritto pubblico)». Quest'ultimo viene così prioritariamente distinto dal diritto internazionale, per poi operare la separazione decisiva dal diritto privato. Infatti: «Il contrasto concettuale, del quale qui si tratta, è precisamente lo stesso che appare nell'ambito del diritto privato, è il contrasto tra la persona giuridica e la società». Questa opposizione serve a chiarire la differente condizione reciproca in cui gli Stati membri si trovano nelle due diverse situazioni costituzionali. «La persona giuridica è un soggetto giuridico, la società è un rapporto giuridico. Così anche la confederazione di Stati è un rapporto giuridico tra Stati, dunque non è un soggetto giuridico; lo Stato è al contrario un'unità organizzata, una persona, dunque non è un rapporto giuridico».

«quasi-Stati non sovrani», per usare l'espressione di Hugo Preuss[9]. Il punto critico è per Tönnies la persistenza di quel riferimento alla potenza, che si è visto indicare come caratteristica decisiva nella definizione della giuridicità del potere statale. Tönnies non esclude il concetto di sovranità dall'orizzonte del suo ripensamento del concetto di Stato, ma gli interessa che esso venga affermato come frutto del rapporto reciproco tra coloro che si presentano come cittadini. In questo senso già il paradigma individualistico che si è visto essere centrale nelle sue formulazioni sociologiche impedisce che egli possa dimostrare una qualche simpatia verso il *Bundesstaat*. Quando Laband crede di neutralizzare la contraddizione esistente tra la posizione dei singoli Stati e il *Bundesstaat*, affermando per questo la centralità della comune «potenza giuridica di dare ordini con un potere obbligante», tace, secondo Tönnies, il fatto che questa potenza spetta comunque a qualsiasi Stato, indipendentemente dalle sue dimensioni e dalla sua posizione.

Il problema del *Bundesstaat* è dunque la presenza di Stati nello Stato, per cui anche la soluzione, in qualche modo classica, proposta da Georg Waitz nella sua *Politik* e che legittimava il *Nebeneinanderbestehen* di Stati membri e *Gesamtstaat*, risulta in definitiva essere un insieme di *Nebenordnungen* – questo era peraltro il concetto effettivamente utilizzato da Waitz – che, pur apparendo a prima vista accettabile, secondo Tönnies, si rivela illogico come la realtà che vuole descrivere. Anzi esso è illogico proprio perché riproduce al livello del concetto la complessità della realtà che dovrebbe ordinare; e in questo modo, riportando in primo piano il rapporto tra scienza e realtà, Tönnies anticipa quella accusa di *Begriffsrealismus* che diventerà poi usuale nelle critiche al positivismo giuridico[10]. Ciò che Tönnies

[9] PREUSS 1889, p. 36.

[10] La differenza forse ovvia, ma comunque significativa, relativa al diverso ruolo assegnato alle costruzioni concettuali è da ricondurre al fatto che la giurisprudenza positivistica dopo la fondazione del *Reich* rinuncia a qualsiasi ambizione progettuale per limitarsi alla registrazione della nuova realtà, con il predominio del blocco sociale che era uscito vincente

rimprovera alla dottrina giuridica positivista è l'incapacità di produrre assetti concettuali in grado di ordinare la realtà, dovuta alla volontà di riprodurla nel concetto così come essa è; ma più in generale, si tratta di una critica rivolta alla possibilità di interpretare le vicende statuali esclusivamente come vicende giuridiche. Con notevole acume storiografico Tönnies ripercorre la vicenda che ha caratterizzato la formazione statale di molti territori tedeschi, mostrando come in essa la continuità giuridica risulti interrotta proprio nel momento in cui essi giungono a esercitare le funzioni di Stati sovrani[11]. E gli stessi dubbi possono essere sollevati in relazione alla persistenza delle strutture cetuali all'interno degli Stati, dal momento che esse si presentano tanto come fondate su un diritto proprio, quanto con un'autorità derivata dalla sovranità del principe come avveniva in Prussia. Il problema è dunque quale concetto di Stato può essere scientificamente producibile e ciò deve essere deciso senza l'ausilio legittimante della costruzione giuridica presente[12].

dall'opera bismarckiana, come sottolineato da FIORAVANTI 1979, p. 340 e da OERTZEN 1974, pp. 256-257. Il rapporto così instaurato tra concetto e realtà è incisivamente descritto da EMERSON 1928, p. 57: «una volta che si è entrati nel mondo in cui si muove questo *Begriffsrealismus*, non vi è via di scampo dalla logica con cui esso avanza da un punto all'altro; eppure, quando si è seguito il suo percorso fino alla fine, si ha ancora l'impressione che al di là di esso rimanga un intero universo di realtà politica e sociale cui non presta attenzione».

11 «Se tuttavia si pone tutto il peso proprio sulla forma giuridica, allora si deve dire che nel 1801 il principato elettorale del Brandeburgo o la libera città imperiale di Norimberga non avevano alcun originario potere sovrano, bensì questo era derivato dall'imperatore e dal *Reich* ed era stato garantito come superiorità territoriale dalla *pax westfalica*; eppure tutti concordano sul fatto che questi territori esercitavano allora le funzioni di Stati, formalmente nella stessa misura, ma materialmente in misura molto più ampia del Sacro Romano Impero; quando si dileguò l'ombra del *Reich*, come avrebbero potuto trasformarsi improvvisamente in Stati?» (TÖNNIES 1908i, p. 526). Sul rapporto tra territori e impero dopo la guerra dei Trent'anni cfr. BÖCKENFÖRDE 1974, che sembra confermare i dubbi tönniesiani sulla continuità giuridica tra impero e singoli Stati territoriali.

12 TÖNNIES 1908i, p. 526: «Abbiamo tutti i motivi per formare un concetto di Stato che lo rappresenti nella sua purezza logica ed è poi una questione di mera convenzione se ascriviamo a un fenomeno una parentela con quell'idea tale da far valere per esso il nome 'Stato'».

A questo proposito due sono i caratteri che Tönnies vuole comunque vedere attribuiti al concetto di Stato: intanto «la piena sovranità internazionale e politica»; quindi, dato per Tönnies certamente ancor più rilevante, esso deve mostrare che la costituzione che lo determina è 'sociologicamente' determinata, nel senso che essa riconosce come suo fondamento il processo di pattuizione delle volontà individuali che legittimano la sua esistenza. Nel concetto di Stato deve essere quindi evidente che:

«lo Stato ha la sua esistenza attraverso la volontà della totalità dei suoi cittadini (il popolo), infatti questa è la sua esistenza essenziale, necessaria e razionale, di fronte alla quale anche precedenti contratti statali che fondano un '*Bundes-Staat*' hanno solo il significato di una *causa occasionalis*, quanto una casuale datità storica»[13].

In questo modo vengono dichiarati inutili tutti gli sforzi per rintracciare una differenza sostanziale tra *Staatenbund* e *Bundesstaat*, dal momento che il secondo vuole sempre essere anche il primo e, così come accadeva nello *Ständestaat*, anche lo Stato federale si trova investito di un dualismo costitutivo che ne mina l'unità alla radice. Ma il dualismo si produce qui anche su un altro piano caratteristico, poiché non esiste solo la contraddizione istituzionale tra assetti ugualmente statali, ma anche quella tra la volontà espressa dagli Stati membri e quella dei loro cittadini che sono anche cittadini del *Reich*. Ora il dualismo appare davvero insanabile e a risolverlo non basta l'artificio labandiano di spiegare la fondazione del *Reich* come contemporanea azione del popolo tedesco ed evoluzione del sistema degli Stati tedeschi. Ancora una volta Tönnies può indicare per quella contraddizione una radice più profonda che muove dal rifiuto tipico del positivismo giuridico di fare riferimento al *Naturrecht* in quanto espressione della «ragione pratica sociale»[14].

[13] TÖNNIES 1908i, pp. 526-227.

[14] «Tutti i teorici attuali tentano di costruire questi concetti, senza ammettere la presenza del diritto naturale, il cui senso solamente permette di descrivere l'essenza di associazioni come lo Stato; infatti la loro essenza consiste del diritto naturale, cioè della ragione pratica sociale», TÖNNIES 1908i, p. 527.

È chiaro che dare voce alla 'ragione' che unisce la società e il suo diritto, significa dal punto di vista della pratica politica una diminuzione del potere dei singoli Stati federali in vista del consolidamento del potere centrale. Dovrebbe essere soprattutto la Prussia a vedere diminuita la sua potenza: «proprio perché essa è in possesso dell'egemonia; il suo re ha ricevuto la dignità imperiale, perché la sua potenza è stata allargata a potenza del *Reich*»[15]. Tutto il ragionamento tönniesiano, compreso questo riferimento alla posizione egemonica prussiana del tutto trascurata da Laband, punta a dimostrare che i *Bundestaaten* sono un residuo del passato. La loro eliminazione può consentire di salvare l'idea di *Reich*, unica in tutto questo assetto che può per Tönnies avere un futuro. Si tratta quindi di vedere come il *Reich*, ora così instabilmente distinto dai suoi Stati membri, possa essere messo in grado di agire come persona. «Per agire come *Reich*, il *Reich* deve avere una volontà»[16]. L'unico organo che può manifestare questa volontà unitaria è, secondo Tönnies, la dieta dell'impero [*Reichstag*], affermazione che conclude in qualche modo l'opera di critica dell'assetto presente, escludendo dall'orizzonte della reale espressione della volontà politica tanto il consiglio federale [*Bundesrat*], quanto soprattutto la figura dell'imperatore che, secondo il modello steiniano dominante dagli inizi del periodo guglielmino, doveva essere l'incarnazione ultima della volontà unitaria del *Reich*. In questo impero senza imperatore e senza consiglieri solo la dieta è «destinata a rappresentare l'idea di *Reich* e a renderla vigente». Ciò è possibile solo modellando la sua struttura politica secondo quello che Tönnies considera lo svolgimento necessario della sua idea: «L'idea di *Reich* sarà democratica o non sarà»[17].

Idea e struttura politica devono essere quindi trasformate al fine di permettere la riconfigurazione di un *Reich* che, allo stato attuale, non è certamente democratico, non riuscendo

15 TÖNNIES 1908i, p. 528.

16 TÖNNIES 1908i, p. 520.

17 TÖNNIES 1908i, p. 521.

nemmeno a rappresentare adeguatamente la popolazione delle grandi città, giacché privilegia quelle delle campagne, al punto che nell'attuale dieta imperiale il 56% dei deputati è eletto dal 39% della popolazione. È quindi necessaria una diversa composizione del *Reichstag* «che esprima il fatto che la ricchezza e la tecnica, le arti e le scienze, insomma l'odierna civiltà complessiva del *Reich*, deriva dalle popolazioni delle sue città, che formano questa maggioranza, sia che i voti vengano pesati o contati»[18]. Si è di fronte a una rideclinazione dell'idea di *Reich* che nella Germania del primo decennio di questo secolo pone problemi immediatamente politici. Già lo è il fatto che ogni considerazione che investa il rapporto elettorale tra città e campagna, come pure il sistema elettorale nel suo complesso, significa per la gran parte dell'opinione pubblica borghese della Germania guglielmina un tentativo di legittimare la presenza politica di quei nemici della nazione che sono i socialdemocratici, aumentando per di più la loro forza parlamentare. La risposta di Tönnies a questa prevedibile obiezione punta ad articolare tre piani diversi, portando a coniugazione *Reich*, Stato e

[18] TÖNNIES 1908i, p. 522. Le critiche tönniesiane alla metropoli così come appaiono per esempio in TÖNNIES 1926e, p. 97 – ancora enfatizzate da BICKEL 1991, pp. 208-210 – sono state spesso contrapposte all'analisi di SIMMEL 1903. Tönnies è comunque il primo tra i sociologi a mettere in rilievo la differenza assoluta del suo concetto da quello tradizionale di città. Infatti già in 1887a, p. 211 (trad. it., pp. 290-291), egli indica la metropoli come tipica della convivenza reale societaria; ciò che gli interessa mostrare è proprio il fatto che essa – diversamente dalla città della prima età moderna – si fonda su un contrasto costitutivo e «quest'antitesi – secondo l'espressione di Platone – rende la 'città' doppia, cioè divisa nel proprio corpo, ma appunto perciò ne fa (secondo la nostra concezione) una metropoli, e d'altra parte si riproduce in ogni rapporto tra capitale e lavoro». E ciò vale anche per la valutazione politica del ruolo della metropoli: luogo della maggioranza democratica e, allo stesso tempo, luogo della dispersione societaria, della difficoltà di costruire un rapporto sociologicamente politico. La distanza tra Simmel e Tönnies corrisponde ai diversi modi di indagare la metropoli e sembra consistere nel fatto che il secondo cerca continuamente di mettere in rilievo i dati materiali della differenziazione sociale e della stratificazione proprietaria che nella *Großstadt* rischiano continuamente di produrre e riprodurre un conflitto insanabile tra i suoi abitanti; cfr. a questo proposito TÖNNIES 1925i e TÖNNIES 1930b.

pluralità delle volontà societarie, i tre cardini del discorso che è andato svolgendo. Egli deve ovviamente negare che gli operai socialdemocratici siano a priori nemici dello Stato e ciò sarebbe dimostrato dal fatto che in definitiva essi non pretendono altro che sia portato a compimento ciò che lo Stato borghese promette a tutti, ovvero quella «e q u i p a r a z i o n e che è conforme a quell'ordinamento borghese e individualistico, solo che esso venga pensato fino in fondo»[19]. Questo riconoscimento dell'uguaglianza dei soggetti di diritto non risolverebbe certamente il problema del dualismo societario, ma Tönnies può, a questo proposito, farsi forte degli insegnamenti del «saggio Machiavelli», ricordando che «li buoni esempi nascono della buona educazione, la buona educazione delle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideramente damnano»[20]. Una volta affermata la possibile contemporaneità di Stato e conflitto, Tönnies può dunque anche tornare all'idea di *Reich*, trovando in esso la forma possibile dello Stato democratico in grado di coinvolgere tanto i democratici borghesi quanto i socialdemocratici.

Questa sistemazione tönniesiana impone alcune considerazioni, per la mistura di arditezza e fragilità con la quale è tessuta. Certamente colpisce la capacità di cogliere con lucidità i punti di crisi che il *Reich* si trova e si troverà di fronte. In primo luogo la percezione del problema che la posizione egemonica prussiana rappresenta per il *Reich* in quanto compagine complessiva, problema che, alla fine del periodo weimariano, avrà il suo esito ultimo nel famoso procedimento *Preussen contra Reich* per il tentativo operato dal potere centrale di normalizzare definitivamente l'anomalia prussiana, soprattutto perché questa si era oramai caricata di valenze politiche opposte a quelle presenti a Tönnies[21]. La convinzione che anche la socialdemocrazia sia por-

19 TÖNNIES 1908i, p. 524.

20 TÖNNIES 1908i, p. 524.

21 Il documento più chiaro di quella, ultima contrapposizione tra la Prussia e il *Reich*, questa volta con un segno politico rovesciato, rimane SCHMITT 1932.

tatrice di sentimenti nazionali, così come l'idea – della quale Tönnies stesso sembra cogliere in qualche modo la contingente estemporaneità[22] – che a essa tocchi restaurare l'idea di *Reich*, anticipano in modo sorprendente quel decorso storico che, dal voto socialdemocratico favorevole ai crediti di guerra, porta alla formulazione di una costituzione come quella weimariana, legittimata politicamente proprio dai socialdemocratici, che si definiva repubblicana, ma per la sua repubblica pretendeva anche la denominazione di *Reich*.

Rimane quel riferimento alla centralità costituzionale che il conflitto di classe dovrebbe assumere in questo *Reich*, ripensato all'altezza della sua configurazione democratica. La dialettica tra unità statale e conflitto, capovolge certamente il pensiero dominante secondo il quale lo Stato doveva essere utilizzato contro il movimento operaio per recuperare continuamente la sua struttura politica unitaria nel rapporto interstatale. Al contrario, per Tönnies lo Stato democratico deve essere unitario perché deve assolvere al suo compito dentro il conflitto di classe. Ma Tönnies non è machiavelliano, né gli interessa esserlo perché, forse, troppo forte è la paura della distruzione e, come si è già visto essere insito nella stessa descrizione della temporalità dell'età moderna, egli punta decisamente a descrivere uno spazio, in cui sia esclusa la possibilità della frattura radicale, ovvero della rottura della dialettica tra Stato democratico e conflitto. In altri termini, nonostante il riferimento machiavellia-

22 «Suona temerario, addirittura assurdo, dire che la socialdemocrazia sia chiamata a sostenere l'idea di *Reich*, forse a salvarla», TÖNNIES 1908i, p. 522. Questo progetto ritorna in TÖNNIES 1911b, poco prima delle elezioni del gennaio 1912, per favorire il compromesso politico tra liberali di sinistra e socialisti in funzione antiprussiana. Caratteristico è che Tönnies punti esplicitamente ad affermare il movimento della razionalizzazione, accettando in suo nome il compromesso politico. Quindi da una parte deve essere accettato come centro della politica il proletariato: «quello strato numeroso che attraverso la costituzione economica – l'ordinamento della società – [viene] allo stesso tempo sollevato e oppresso». Dall'altra persino l'accettazione della monarchia diviene dimostrazione di responsabilità politica, di fronte alle necessità dell'alleanza. Sull'importanza attribuita all'associazionismo operaio cfr. anche TÖNNIES 1902a.

no, il *Reich* non è pensato come «repubblica tumultuaria», e ciò era già chiaro con la decisa presa di posizione sullo sciopero di massa, all'interno di un dibattito che aveva attraversato e diviso la socialdemocrazia[23] e che, come già accennato, era strettamente connesso alla battaglia per la presenza politica e parlamentare del proletariato tedesco.

Significativamente, dello sciopero politico di massa viene evidenziato l'effetto di rottura che esso provoca rispetto a ogni possibile riferimento politico al bene comune. Esso rappresenta un problema anche etico perché, secondo Tönnies, finisce per riprodurre su un altro terreno quello stesso modello di agire, stigmatizzato nel tipo umano dichiarato dominante dal liberalismo sociologico inglese e dal darwinismo sociale di derivazione nietzschiana. Esso pone il processo evolutivo di fronte alla decisione ultima, alla prova di forza, affidando a quest'ultima la potenza di dirimere il conflitto[24]. Tönnies non mette in discussione la legittimità dello sciopero in quanto tale, né sostiene che esso debba avvenire secondo le forme della legalità statale applicata alle relazioni industriali, perché ciò significherebbe identificare totalmente l'etica della politica con quella che emerge dalle leggi positive. Ciò che lo interessa è la linea di confine tra scontro di classe e stato di guerra; ciò che lo muove è la convinzione che questo limite non debba mai essere raggiunto, che sia comunque necessario trovare dei mezzi per differire lo scontro, affidando magari la decisione a un giudice neutrale. «Soprattutto uno stato di guerra aperto o latente tra parti di un popolo statalmente unito, o tra popolo (o una gran parte del popolo) e governo non può mai valere come stato normale»[25]. La «minaccia» costante e aperta espressa dallo scio-

[23] Sul significato di quel dibattito GROH 1973, pp. 78-79.

[24] TÖNNIES 1905g, p. 537: «Si dovrebbe lasciare le lotte al loro corso senza ostacoli, le lotte sarebbero salutari, la guerra madre di tutte le cose, il più forte in quanto più capace di vita sarebbe anche il più giustificato alla vita. Secondo la natura della cosa sono soprattutto quelli che si s e n t o n o più forti a esaltare la lotta, temendo che colui che si dichiara senza partito aiuti l'avversario, dandogli ragione, forse proprio p e r c h é questi è il più debole».

[25] TÖNNIES 1905g, p. 540.

pero politico di massa, rendendo il conflitto parte della stessa quotidianità, impedisce di accedere a quelle forme compromissorie di mediazione che dovrebbero rendere possibile inglobare la rivoluzione nelle forme dell'evoluzione.

La minaccia di dissolvimento e la sua neutralizzazione fanno parte della costellazione formata dai concetti costitutivi del discorso della modernità, fondato sulla necessità di rappresentare in modi diversi la propria unità. E il concetto tönniesiano che con maggiore pregnanza punta a risolvere quella contraddizione è senza dubbio quello di scienza. «Ma il d o m i n i o più completo sulle cose e specialmente sugli uomini, in un determinato senso, risulta dalla scienza»[26], perché essa è caratterizzata tanto dal desiderio di potenza tipico della volontà arbitraria, quanto dalla sua necessità interna di essere costruita secondo concetti certi e di darsi leggi proprie. L'incapacità di separare adeguatamente le due manifestazioni della scienza moderna ha portato al naufragio del *Verein für Sozialpolitik*[27], mentre già a partire dalla seconda possibilità si può sviluppare l'influsso decisivo sull'opinione pubblica e quindi sulla determinazione generale della società. Proprio per questo il soggetto tipico – ma Tönnies parlerebbe di soggetto normale – dell'opinione pubblica è in un primo tempo la 'repubblica dei dotti' che indica lo stretto rapporto tra scienza e pubblica opinione, nel momento in cui entrambe eccedono la vita nazionale in quanto vita politica, superando anche i confini della comunicazione stabiliti dallo Stato.

26 TÖNNIES 1887a, p. 98 (trad. it., p. 158).

27 Questo è il giudizio posteriore di Tönnies come appare in 1926f, p. 116: «Il *Verein* era diventato un club per dibattiti tra coloro che erano interessati alla ricchezza e alla potenza dell'imprenditoria che era cresciuta in modo tanto incommensurabile nel *Reich* tedesco da una parte e dall'altra gli intellettuali che aspiravano a un giudizio imparziale». Documento della posizione tönniesiana nella polemica contro il *Verein* è TÖNNIES 1912d. Sulla collocazione di Tönnies all'interno della costellazione intellettuale formata dagli aderenti al *Verein*, in particolare come esponente di quella 'giovane generazione', che aveva iniziato il confronto con il socialismo quale problema della società tedesca, cfr. LINDENLAUB 1991, pp. 338-366.

La scienza è l'unica istanza normativa che si configura come principio di oggettività superiore allo scontro tra i partiti all'interno dello Stato e il riconoscimento di questa sua posizione dovrebbe anche consentire l'apertura democratica dello Stato, che avrebbe altrimenti bisogno della continua opera di ricomposizione dello scontro da parte dell'autorità personale del rappresentante. E la situazione presente è davvero caratterizzata dalla perdita dell'unità nella sua espressione più profonda. «Il XIX secolo ha perso questa unanimità. Con la pace di Vienna inizia la guerra interna». Questa sconsolata considerazione di Friederich Paulsen aiuta a comprendere il tono del dibattito sull'unità dello Stato e sui partiti politici alla svolta del secolo, anche perché non si trattava di un disputa intorno a ipotesi accademiche, quanto piuttosto della registrazione del nuovo rapporto che si andava oramai definitivamente delineando tra partiti e società. Continuava infatti Paulsen: «Dagli anni sessanta le classi sociali hanno iniziato a organizzarsi come partiti nemici; la lotta di classe è il segno che dà principalmente l'impronta alle lotte politiche del secolo che sta finendo»[28].

La diffidenza verso i partiti, considerati come una minaccia per la compattezza dell'eticità statale, era stata il sentimento dominante in tutta la Germania borghese già a partire dal 1848 e si era poi consolidata con la fondazione delle prime organizzazioni socialiste e con il rapporto di funzionale e opportunistica diffidenza tenuto da Bismarck nei loro confronti[29]. Sebbene venga ora riconosciuto che la formazione di partiti rappresenta oramai l'unica modalità possibi-

28 PAULSEN 1900, pp. 59-60. Sul rapporto tra Tönnies e Paulsen – fondamentale per la biografia intellettuale tönniesiana – cfr. ora WEISS 1991.

29 Sulla configurazione del sistema dei partiti in Germania agì in maniera determinante la formazione delle prime organizzazioni socialiste, sul cui effetto cfr. MAIER 1969. In ogni caso la stessa politica bismarckiana produsse una chiara diffidenza verso la forma-partito in quanto tale, come dimostra il saggio di SCHMIDT 1878; sulle origini storiche dei partiti tedeschi NIPPERDEY 1961 e sul rapporto tra Bismarck e i partiti fino al 1879 NIPPERDEY 1992, pp. 359-364, dal 1880 al 1890, pp. 409-426. Sulle critiche al sistema parlamentare dell'epoca guglielmina GROSSER 1970, pp. 11-15.

le di autorganizzazione e disciplinamento della massa, viene tuttavia mantenuta ferma la necessità di un centro di mediazione come la monarchia che «non può offrire alcun sostegno e non può aver bisogno di alcun sostegno»[30]. La monarchia è per Paulsen – come per la stragrande maggioranza dei liberali della sua generazione[31] – l'unica istanza che può rappresentare la società come complesso, compresi i socialdemocratici che oramai costituiscono una parte tanto rilevante della popolazione; e la stessa posizione rappresentativa del monarca deve essere assunta dalla burocrazia e dal *Lehrstand*. Si tratta in ogni caso di una rappresentanza personale che permetta l'immediata identificazione e separazione delle parti; al contrario riconoscere, come fa Tönnies, che la «scienza nella sua applicazione alle cose umane, nella sua applicazione alla politica» è «una procedura violenta che dà forma [*ein gestaltendes, gewaltsames Verfahren*]»[32] significa rifiutare la necessità di un dominio personale e diretto sulle parole, perché esse trovano la loro legittimità nel discorso che le produce, nel momento in cui questo assume i canoni di un discorso scientifico. La scienza da un lato neutralizza le differenti passioni che animano le parti dello Stato, dall'altro unifica anche i loro centri di attenzione e quindi di azione politica, perché «gli oggetti dei partiti

[30] PAULSEN 1895, p. 36. Questa volta in riferimento all'attività di governo la stessa tesi è ripresa in PAULSEN 1900, p. 92. Ma la posizione politica del mentore di Tönnies era già espressa in PAULSEN 1899.

[31] Sulla relazione tra monarchia e partito nel senso di Paulsen, che peraltro coincide con quello di Schmoller, AMATO 1993, pp. 191-230. Ma sul ruolo politico della monarchia nella vita costituzionale tedesca cfr. soprattutto ELLWEIN 1954, in particolare pp. 228-270.

[32] TÖNNIES 1901d, p. 36. Ma su questo passaggio centrale della storia costituzionale tedesca, cfr. quanto affermato da SCHIERA 1987, p. 338: «È proprio il caso di dire che con l'avanzamento delle grandi questioni di 'massa' sulla scena politica e, con l'affermazione sempre più obbligata di soluzioni 'democratiche' da una parte e 'scientifiche' dall'altra, la 'scienza tedesca' cessò di essere espressione dell'antica 'questione civile' del liberalismo tedesco, per diventare momento della nuova e vera 'questione sociale' che né il principio monarchico né la politica sociale bismarckiana né il capitalismo organizzato avevano potuto risolvere».

sono anche i suoi oggetti»[33]. In questo modo anche il giudizio di parte deve assumere almeno la forma dell'imparzialità, deve manifestare come fine il bene comune di tutta la società.

L'oggettività della scienza permette alla politica di affrontare la trasformazione delle proprie strutture nell'epoca del pieno dispiegarsi della società capitalistica e dei soggetti antagonisti che la popolano. Permette di pensare la forma Stato in questa precisa fase storica in cui le parole possono assolvere allo stesso compito al quale ottempera il denaro. Essi hanno infatti in comune la caratteristica «di rappresentare grazie alla volontà sociale gli oggetti di cui sono segni»: così come la parola è segno «di oggetti come rappresentazioni o idee» il denaro è «segno di oggetti come valori»[34]. Pur rendendosi autonomo dai valori materiali ai quali fa riferimento, il denaro mantiene tuttavia la coazione grazie alla quale il mezzo di scambio viene reso mezzo legale di pagamento, coazione che rimanda all'omologia tra la forma denaro e quella politica nell'epoca contrassegnata dalla sovranità. Se per essere accettata la moneta metallica aveva bisogno dell'immediata presenza del principe in quanto rappresentante visibile dell'unità dello Stato moderno, il denaro cartaceo, così come avviene per le parole, rimane espressione di una sovranità, ma si presenta come «denaro scientifico»[35], mostrando quella coazione nella sua forma più pura, dipendente esclusivamente dalle obbligazioni reciproche di soggetti nominalmente liberi. In questo modo il riconoscimento della necessità del compromesso politico si presenta tanto come ulteriore specificazione del modello di comprensione della costituzione statale, quanto come ulteriore passo all'interno di quella definizione di uno spazio in cui le lotte di partito non abbiano conseguenze fondamentali. Ancora una volta il punto di partenza è comunque un argomento di derivazione hobbesiana.

[33] TÖNNIES 1901d, p. 37.

[34] TÖNNIES 1901d, p. 36.

[35] TÖNNIES 1901d, p. 38.

«Il principio della lotta e il principio del patto stanno ininterrottamente uno di fronte all'altro in tutta la vita sociale; essi combattono uno con l'altro. Anche quando una guerra termina con la decisa vittoria di una potenza, comunque la sottomissione prende per lo più la forma di un patto»[36].

Una formulazione del genere rappresenta chiaramente una piccola vendetta di Hobbes, dal momento che essa riprende esattamente, questa volta per affermarla, la tesi che il filosofo inglese aveva enunciato parlando di quel dominio dispotico che Tönnies a più riprese, come si è già argomentato, critica per escludere il *Gewaltverhältnis* dall'orizzonte della politica nell'epoca della sociologia. Ma ciò che interessa a Tönnies è l'affermazione della necessità dei compromessi nella vita dei partiti politici, con la conseguente e necessaria limitazione del momento della lotta. Di un rapporto che comprende i due momenti – la lotta e la pattuizione – comunque gli interessa la procedura scientifica che pone fine al conflitto e il compromesso appare come una forma di pattuizione, quindi di contrattazione. Ancora una volta viene assunto come prototipo di agente l'individuo calcolante secondo un piano per raggiungere i fini che si è prefisso, anche evitando le inimicizie che potrebbero impedirglielo. «Il partito politico agisce come un individuo. Esso lotta e conclude patti – compromessi». Se questo è l'agire tipico di ogni partito è evidente che il compromesso diviene una possibilità messa a disposizione del sistema dei partiti, di modo che esso possa trovare la propria unità interna grazie a questa catena di pattuizioni.

Si deve tuttavia vedere entro quali limiti si possano stringere patti, dal momento che lo scenario della lotta di partito, presentandosi come stato di guerra reciproco, sembra tanto imporre la necessità di trovare alleati o di identificare anche solo occasionalmente un nemico comune, quanto porre dei limiti intrinseci, dati proprio dal fatto che la guerra rimane lo scenario in cui i partiti agiscono. Questo orizzonte comunque polemico impedisce intanto che un piccolo partito

36 TÖNNIES 1908d, p. 929.

concluda dei patti con uno molto più grande senza dare l'impressione di venire assorbito, ovvero definitivamente sconfitto; vi sono inoltre patti che negano i principi stessi del partito, al punto che fare compromessi significherebbe anche compromettersi. A Tönnies interessa intanto la possibilità di mobilitare un sistema partitico che in Germania si presentava non solo assai frazionato, ma soprattutto viveva davvero di inconciliabili inimicizie. È dunque quella stessa guerra che deve essere normata, assumendo in qualche modo il modello del diritto internazionale verso il quale Tönnies mostrerà sempre grande attenzione[37], dal momento che, e si tratta ancora una volta di una nota intuizione hobbesiana, anche se la pace almeno nominalmente regna all'interno, gli Stati tra di loro continuano a rapportarsi come nello stato di natura. Le relazioni internazionali sono quindi lo specchio in cui leggere quella condizione naturale che lo stato di società dovrebbe aver abolito, ma che pur tuttavia continua a presentarsi come concreto scenario politico.

«I partiti dovrebbero abituarsi a considerarsi e riconoscersi reciprocamente quali potenze, come in altro contesto accade tra coloro che conducono guerre; è semplicemente stupido, sebbene suggerito da ancora splendenti sentimenti morali, volere trattare un forte partito nello stesso modo in cui un governo tratta i 'ribelli' in caso di guerra civile»[38].

La celebrazione del compromesso ha due destinatari privilegiati: da una parte l'attuale governo e i partiti che ne permettono l'esistenza con la loro politica di esclusione nei confronti della socialdemocrazia, dall'altra la socialdemocrazia stessa. Per entrambi si tratta anche di un problema, per così dire, di 'prudenza politica' che dovrebbe portare a

[37] Si vedano a questo proposito TÖNNIES 1916a e 1917a, saggi che trovano la loro giustificazione ovviamente anche negli anni di guerra in cui apparvero. Ma che il modello del diritto internazionale venga utilizzato anche per fini interni appare chiaro in 1925e, p. 205. Ma già da prima l'apertura dell'intervento sullo sciopero politico di massa era in questo esemplare: «È per lo più un compito ingrato, immischiarsi come arbitro non richiesto in una disputa veemente».

[38] TÖNNIES 1908d, pp. 932-933.

distinguere la politica degli ideali da quella quotidiana, perché il compromesso dovrebbe essere un episodio di «politica pratica» e, grazie a essa, dovrebbe anche potersi sciogliere quella tensione spesso paralizzante tra tattica riformista e strategia rivoluzionaria che sempre più qualificava la politica del partito socialdemocratico[39]. In questo senso il ricorso alla tattica dei compromessi dovrebbe significare per Tönnies la capacità di stipulare «quelle tregue armate tra opinioni e interessi in lotta» che avrebbero reso possibile la legittimazione.

A questo punto è necessario recuperare alcune indicazioni per chiarire il rapporto tra Tönnies e il movimento operaio, dal momento che egli rimase estraneo a ogni impegno politico militante, almeno fino a quando ciò non si sarebbe reso necessario per opporsi alla montante marea nazionalsocialista. In relazione allo sciopero dei portuali amburghesi del 1896 Tönnies scrisse a Paulsen di aver preso pubblicamente posizione solamente per la «trattativa e la mediazione contro il principio della guerra civile proclamato dalle associazioni degli imprenditori»[40]. E il timore per la possibilità che lo scontro di classe si mostri apertamente come guerra civile è probabilmente una delle motivazioni più profonde che anima tutti gli interventi pubblici tönniesiani di questo periodo; per questo la riflessione sulla democrazia indica come

39 Sul rapporto tra governo e socialdemocratici in questo periodo cfr. GROH 1973, soprattutto pp. 111-119. Testo che resta fondamentale per comprendere le condizioni della politica socialdemocratica nell'epoca che va dalla cosiddetta *Sammlungspolitik*, attraverso l'èra Bülow, giungendo fino al tentativo di Bethmann Hollweg di garantire il potere dei conservatori attraverso il «governo sui partiti». L'intervento di Tönnies si colloca proprio alla vigilia di quel mutato atteggiamento nei confronti dei partiti che va sotto il nome di «politica della diagonale» tra i partiti della destra e quelli della sinistra liberale.

40 TÖNNIES-PAULSEN 1961, 12 agosto 1898, p. 331. Al di là della vicenda specifica, a cui si è già fatto cenno, sottolineandone l'importanza per la biografia tönniesiana, si trattava peraltro di un'attenzione rivolta a uno dei settori strategici dell'industria tedesca, quello dei cantieri navali, dove più acceso e significativo era lo scontro di classe e dove maggiormente si mostravano le linee di crisi e di ristrutturazione dei rapporti societari, come dimostra CATTARUZZA 1988.

priorità assoluta l'apertura di spazi politici per quello che egli avverte essere il centro di mobilitazione della società, ovvero per il movimento operaio. Per questo Tönnies può ancora scrivere a Paulsen: «Ritengo un dovere etico e, se si vuole, patriottico, stare dalla parte del movimento operaio e, per quanto è nelle nostre forze, educarlo»[41]. Si annuncia così la forma che costantemente caratterizzerà il rapporto tra Tönnies e il movimento operaio: da una parte un appoggio che giunge fino a pagare il prezzo personale della decennale esclusione dalla carriera universitaria; dall'altra la convinzione che lo sviluppo del razionalismo nel suo complesso abbia caratteristiche incontrovertibili, alle quali il movimento operaio deve comunque adeguarsi o deve essere adeguato. In questa forbice si inscrive anche l'appoggio concreto dato alla linea revisionista di Bernstein, soprattutto per rispondere al rifiuto che il partito esprime rispetto a quelle posizioni. Allo stesso tempo il proposito di coniugare democrazia e socialismo eccede il quadro consolidato del liberalismo sociale, perché troppo presente è il riferimento all'unitarietà dello Stato e alla necessità che esso muti radicalmente la sua struttura per adeguarsi al corso dello sviluppo[42].

Questo *Gelehrter* si rammaricava che «die Gelehrten wie die Ungelehrten» lo prendessero per un socialista, e invero fu sempre eccessivo rispetto alla socialdemocrazia tedesca anche quando nel 1897 la considerava «un partito ancora essenzialmente liberale»[43], e, probabilmente proprio per questo, sostenne che essa dovesse appropriarsi dello strumento che più di ogni altro rappresentava la negazione di una politica machiavelliana, proponendo quella «via di mezzo»[44],

41 TÖNNIES-PAULSEN 1961, p. 332.

42 L'appoggio tönniesiano alla corrente di Bernstein, esterno rispetto al partito, ma esplicito nei rapporti culturali e personali risulta chiaro dalla lettera a Sombart del 20 marzo 1906; sull'intera vicenda KRÜGER 1983, pp. 71-73.

43 TÖNNIES-PAULSEN 1961, 1 aprile 1897, p. 321.

44 Si vedano le critiche di MACHIAVELLI, *Discorsi*, p. 194, ma anche p. 347 al fatto che «gli uomini piglino certe vie del mezzo che sono danno-

che ancora di recente è stata indicata come la più tipica delle pratiche politiche liberali tra Ottocento e Novecento[45]. D'altra parte l'urgenza con cui viene considerata la necessità di recuperare una forma unitaria per la politica dell'epoca della società, riceve un'impronta dall'umanesimo di fondo che emerge dalla visione del carattere originariamente unitario del diritto naturale. Il tentativo di coniugare la strategia del compromesso con quella dell'umanesimo fa sì che la concezione tönniesiana della pratica politica si risolva in un'attenzione costante, non tanto per l'azione dello Stato come ultimo rifugio dell'unità infranta, quanto piuttosto per i percorsi di costruzione della sua volontà. La riflessione tönniesiana si apre così a un'analisi dello Stato non sempre usuale e non sempre compresa nella sua epoca, perché da una parte essa mostra una continua tensione verso la riduzione a unità grazie ai partiti e allo Stato del dualismo sociale, dall'altro non può fare a meno di prendere atto fino in fondo dell'esistenza di quest'ultimo e anche da questo prendere le mosse.

Fino alla prima guerra mondiale in primo piano è il tentativo di forzare e portare a compimento il quadro delle categorie politiche liberali. Che questa sia la caratteristica degli interventi di questo periodo si evidenzia dal punto di vista teorico dalla riformulazione dell'interpretazione di Hobbes, dall'intervento sul presente grazie al disilluso giudizio che

sissime; perché non sanno essere né tutti cattivi né tutti buoni». I riferimenti machiavelliani a proposito di Tönnies sono giustificati dalla forte impressione, prodotta su di lui da quella lettura, al punto che nelle lettere giovanili egli giunse a modificare la grafia del tedesco *Staat* in *Stat* rifacendosi proprio a Machiavelli, cfr. TÖNNIES-HÖFFDING 1989, p. 40. La stessa grafia si trova ancora in TÖNNIES 1900.

45 Utilizzando una categoria schmittiana ROSENBERG 1969, p. 52, ha definito la soluzione del conflitto costituzionale prussiano, che all'inizio degli anni sessanta aveva diviso il parlamento e la monarchia, come «compromesso formale dilatorio», per indicare il fatto che di fronte alla necessità di garantire l'unità dello Stato, veniva dilazionato il problema di chi fosse il sovrano nella costituzione. Ma vedi anche MANCA 1995, con particolare attenzione alle vicende parlamentari prussiane. Sul compromesso come categoria politica si veda, anche per i riferimenti alla Germania che il caso italiano presenta, GHERARDI 1993.

giunge a conclusione di una stagione segnata dall'incapacità del *Reich* di riformare le proprie finanze[46], dal fallimento della politica del blocco antisocialista[47], dagli scandali politici[48]. Questo periodo di interventi e analisi sul sistema politico tedesco ha come suo punto di arrivo la consapevolezza dello stallo in cui si trovano le prospettive di una riforma positiva del sistema. Alla consapevolezza della crisi della progettualità riformistica non fa tuttavia seguito alcuna radicalizzazione; solamente la registrazione che il sistema stesso è giunto al limite delle sue possibilità di trasformazione. «È tempo che diveniamo coscienti di vivere in autunno, che ci riuniamo, preparandoci a tempi difficili»[49].

Tuttavia anche la critica del dominio personale e la polemica antimonarchica eccedono oramai la rivendicazione di una fuoriuscita dalla condizione di tutela in cui l'istituto monarchico e il comportamento di Guglielmo II costringono la 'società' tedesca. Invece di mettere a tema l'opposizione tra società e monarca, cioè tra la società e un'istanza esterna a essa, Tönnies traccia il quadro della loro comune incapacità di cogliere quanto lo sviluppo del sociale sia divenuto il problema costitutivo della politica. In questo modo a essere abbandonato è proprio quel paradigma consolidato che legava, e condizionava, la liberazione dalla tutela al riconoscimento della raggiunta maturità politica. Rivendicare una «costituzione solida e reale» mette in discussione l'assetto politico e istituzionale nel suo complesso. Tanto il concetto dominante di Stato quanto il suo correlato della gestione amministrativa appaiono gravati dall'incapacità di produrre quell'unità che invece il concetto tönniesiano reclama come prima caratteristica dell'organizzazione statale. La necessità di una riconcettualizzazione dello Stato è quindi più che mai presente perché «proprio attraverso l'essenza dello Sta-

46 TÖNNIES 1908k.

47 TÖNNIES 1908l.

48 TÖNNIES 1908j.

49 TÖNNIES 1909b, p. 163. Ma sulla crisi di lunga durata del liberalismo tedesco cfr. SCHIEDER 1974, pp. 58-88.

to è e s c l u s a ogni idea di dominio e dello stesso dominio personale». La crisi del riformismo liberale è immediatamente crisi dello Stato e della sua forma storica. «La realizzazione della rappresentazione statale [*Staatsvorstellung*] è dunque il segno distintivo della maturità politica. Essa non ha potuto finora svilupparsi da noi nel *Reich* tedesco»[50]. La *Staatsvorstellung* non è solo un problema istituzionale, della cui assenza si possano incolpare esclusivamente Bismarck e la sua gestione; essa è un problema più generale, coinvolgendo, oltre al diritto elettorale, anche l'assetto amministrativo che prevede una preparazione specifica dei funzionari estranea a tutto ciò che di nuovo è successo nella scienza sociale[51]; in definitiva è la stessa 'società' tedesca che ha scelto e si è acquietata nella sua condizione di minorità, trovando in essa la possibilità di gestire gli esiti della crescita economica e facendo peraltro continuo riferimento a una storia che ora appare solamente come storia di una servitù. Coerentemente con la polemica antistoricista l'affermazione: «Noi abbiamo un eccesso di ragione storica» è una critica immanente al modo di rendere politici i risultati di una storia utilizzata per impedire l'innovazione politica e per negare riconoscimento a quei segmenti di società a cui viene misconosciuta a priori la 'storicità' sufficiente per potersi esprimere[52].

Gustav Schmoller ha sostenuto che il punto di vista di Tönnies è «politicamente radicale, fortemente influenzato da Marx», rimproverandogli quello che, secondo lui, era il mag-

50 TÖNNIES 1909b, p. 161.

51 «Le stesse conoscenze degli attuali funzionari amministrativi vanno raramente in profondità. Essi hanno certamente l'occasione di imparare, sebbene ci si curi di insegnare intensivamente solamente la dottrina economica, il cui vecchio sistema è crollato, ma non è stato ancora sostituito durevolmente da una nuova costruzione; le 'scienze della società' non sono ancora riconosciute nemmeno accademicamente e la statistica viene solo accennata», TÖNNIES 1909b, p. 163.

52 «Noi tedeschi non siamo solo assuefatti alla tutela, ma anche abituati a farcela piacere. Raffinatissimi nelle speculazioni (anche d'affari), siamo spaventatissimi di fronte alle innovazioni politiche», TÖNNIES 1909b, p. 163.

giore difetto della teoria marxiana e cioè la scarsa, se non assoluta, mancanza di comprensione dell'influsso moderatore esercitato sull'intensità della lotta di classe da «un potere statale nel senso più alto del termine», come anche «dalle forme superiori del diritto, del costume, della religione e della morale». Sebbene Schmoller riconosca che dopo i suoi esordi il pensiero sociologico tönniesiano si sia aperto a una maggiore attenzione proprio nei confronti di questi «complessi di cause e di istituzioni», pure insiste a rimproverargli di recedere di fronte all'urgenza di riconoscere la centralità della sfera che egli definisce del «giuridico-statale», cioè di fronte «alla necessità politica di un forte potere statale»[53]. Non sembra tuttavia che vi sia in Tönnies una sottovalutazione dell'elemento statale: esso è invece considerato a partire da basi diverse da quelle schmolleriane, come almeno in parte dimostra l'attenzione verso le trasformazioni della forma costituzionale inglese, nelle quali, a differenza di molti suoi contemporanei, Tönnies leggerà la conferma del fatto che si avviava a conclusione un'epoca in cui lo Stato era stato pensato come mediatore delle dinamiche dei conflitti, in quanto portatore di un'etica differente e autonoma rispetto a quella della società[54].

Come Jellinek notava nel 1908, l'attenzione tedesca verso la Gran Bretagna stava abbandonando quella fase di «cano-

[53] SCHMOLLER 1908. La recensione di Schmoller fornisce in qualche modo il punto di vista della prima generazione del *Verein* sul percorso scientifico e politico tönniesiano, riprendendo i giudizi già espressi in SCHMOLLER 1888.

[54] Cfr. la nettezza dell'affermazione di TÖNNIES 1914d, p. 204, che inizia significativamente con la critica di Treitschke: «In generale non esiste alcun dovere etico per lo Stato, per qualsiasi persona fittizia e corporazione. Giuridicamente possiamo renderli responsabili, perché e in quanto la loro esistenza consiste nel diritto; la responsabilità etica ha come presupposto la sensibilità etica, la sua istanza suprema è l'uomo pensante su se stesso, è la coscienza. In riferimento allo Stato, per lo Stato, in nome dello Stato solo il singolo uomo ha doveri, l'uomo in quanto uomo di Stato». E TÖNNIES 1914a, p. 14 scrive: «Volevamo considerare lo Stato non come un organismo, ma come apparato» e poco oltre ribadisce: «lo Stato come apparato adatto a una società fortemente differenziata». Per la critica dell'organicismo societario cfr. TÖNNIES 1904d.

nizzazione delle istituzioni statali inglesi», motivata non solo dagli studi di Gneist sull'amministrazione del Regno Unito, ma anche da una affinità più profonda che per tutta la seconda metà dell'Ottocento si era voluto a ogni costo affermare contro la Francia rivoluzionaria e le sue istituzioni perennemente in movimento[55]. La competizione imperialistica aveva certamente modificato questa attrazione verso il sistema politico britannico, come pure era servita a raffreddare l'anglofilia tedesca la marcia della democrazia parlamentare che i due *reform bills* del 1867 e del 1884 sembravano avere favorito. In realtà i commentatori più attenti si erano presto accorti che all'apertura del sistema elettorale non corrispondeva immediatamente una diminuzione dell'importanza strategica del potere monarchico e conservatore[56]. Proprio a partire da questa rilevazione si poteva quindi tornare a guardare con interesse al modello inglese per riscoprire su un altro terreno l'affinità tra i due sistemi politici e istituzionali. È sempre Jellinek a registrare quasi con stupore che la natura stessa del governo di gabinetto, così come essa veniva descritta nei più recenti studi inglesi di diritto costituzionale, finiva per stabilire un contrappeso al potere parlamentare, permettendo, e qui sta il motivo del rinnovato interesse per il costituzionalismo britannico, la persistenza di quell'aristocrazia politica che di fatto continuava a dominare la vita politica della Gran Bretagna[57].

55 Esemplare di questa 'propensione inglese' della cultura tedesca dopo la metà del secolo è l'articolo di DUNCKER 1858, apparso in quella sorta di manifesto programmatico del liberalismo costituzionale prussiano che fu il primo numero dei «Preußische Jahrbücher». Per il periodo successivo cfr. LAMER 1963 e PÖGGELER 1994, pp. 79-111. Sul rapporto talvolta schizofrenico tra la politica estera tedesca e quella inglese STÜRMER 1993.

56 Cfr. ad esempio quanto scrive DELBRÜCK 1878. Ma per un confronto politico e sociale tra le due realtà cfr. ELEY 1988; sulle condizioni della politica tedesca nei confronti dell'Inghilterra alla svolta del secolo cfr. KEHR 1976.

57 Cfr. l'introduzione di Georg Jellinek a LOW 1908, pp. V-VI: «Oggi, per il politico di chiare vedute, capace di liberarsi dal formalismo del diritto pubblico, la camera bassa non è più il centro propulsore da cui scorre la forza dello Stato, ingabbiata com'è tra il gabinetto e la massa degli elettori. Che ciò nonostante si conservino ancora intatte vecchie

Nonostante gli accenni di Tönnies alla differente e più duttile struttura del sistema partitico anglosassone, dove sembrava essere giunto a conclusione quel processo grazie al quale «il sistema dei partiti è stato elaborato come meccanismo»[58], non si può dire che l'interesse tönniesiano verso la politica inglese scorra sugli stessi binari di quello di Jellinek. Troppo lontano dalla sua impostazione è l'apprezzare la capacità stabilizzante delle aristocrazie anche politiche, troppo lontano dalla sua politica sociologica hobbesiana è il plauso verso un sistema che, ancora nella formulazione di Dicey, dichiarava sì la sovranità del parlamento, chiarendo tuttavia che «Parlamento significa... il re, la camera dei *Lords* e la camera dei comuni; questi tre corpi agendo insieme possono essere descritti adeguatamente come *King in Parliament* e parlamento costituito»[59]. Fin dai suoi primi interventi sulla politica inglese Tönnies è interessato soprattutto a indagare le linee di svolgimento e di crisi di questo classico sistema di equilibrio, che pretende di essere un assetto in costante evoluzione per il bilanciamento e la neutralizzazio-

forme, che la progressiva democratizzazione della vita pubblica non impedisca il perdurare del predominio di uno strato popolare aristocratico, il legame così specifico di progresso e conservazione, che contrassegna anche l'ultima fase della storia inglese, tutto ciò... offre la ricca materia per un meditato confronto con la nostra propria situazione». Per una comparazione tra il parlamentarismo tedesco e inglese RITTER 1962.

58 TÖNNIES 1908d, p. 934. L'insistenza sulla capacità neutralizzante insita nella costruzione macchinica delle strutture partitiche era stata affermata anche da WEBER 1907, p. 408, che aveva visto la possibilità di legittimare la socialdemocrazia nei governi cittadini proprio nel fatto che essa stava trasformandosi «in una potente macchina burocratica che occupa un mostruoso esercito di funzionari, in uno Stato nello Stato». Ciò che Weber metteva in rilievo non era tanto il fatto che la socialdemocrazia si stesse per trasformare in una 'società parziale', quanto piuttosto che essa nella sua organizzazione avrebbe incontrato gli stessi problemi dello Stato e proprio questo processo avrebbe fornito la base della sua possibile integrazione. Vale la pena ricordare che *Zur Soziologie des Parteiwesens* di Roberto Michels è del 1911 e quindi successivo a tutto questo dibattito, sebbene lo stesso autore avesse già pubblicato un saggio, nel quale già veniva annunciata la distinzione tra partito e movimento socialdemocratico, e uno studio sulla posizione internazionale dello stesso partito; cfr. MICHELS 1989, pp. 205-304 e pp. 305-398.

59 DICEY 1908, p. 37.

ne delle differenti forze sociali e politiche. Pur differenziandosi in modo sostanziale dal 'costituzionalismo apparente' prussiano, il 'costituzionalismo reale' inglese si trova anch'esso a un momento di svolta che, dal punto di vista dottrinario, è crisi di tutta una tradizione teorico-politica, mentre dal punto di vista storico coincide con la fine della stabilità dell'era vittoriana[60]. L'Inghilterra rappresenta in anticipo i problemi di un modello di sovranità popolare che in Germania può essere ancora proposto perché rappresenterebbe comunque un passo in avanti rispetto al sistema elettorale vigente, ma che sul piano generale mostra una tensione irrisolta tra forma istituzionale e generalità dell'elettorato, tra parlamento e democrazia, tra la dimensione tecnicamente organizzativa e quella di massa che la politica sembra ineluttabilmente assumere.

Per Tönnies è un dato acquisito che in Inghilterra il potere della monarchia si sia oramai ridotto a mera apparenza e che, in evidente contrasto con l'affermazione di Dicey, la sovranità del parlamento risieda oramai nella Camera dei comuni, con la conseguente avvenuta affermazione della sovranità del popolo. In Inghilterra il percorso della sovranità si è oramai definitivamente compiuto con l'approdo alla sovranità popolare; con il riconoscimento che «la grande massa, 'il robusto giovane' come una volta Hobbes chiamò il popolo, questa oscura, mistica persona è divenuta m a g g i o r e n n e ed è chiamata a determinare da sé il proprio destino»[61]. Questa soglia raggiunta non elimina tuttavia le contraddizioni della sua realizzazione: il dato rilevante è infatti che esse non sono tali per la commistione di forme nuove obbligate alla convivenza con altre più vecchie, come era nella lettura di Jellinek, quanto piuttosto per il fatto che ogni contraddizione è ora riconducibile alla stessa configurazione democratica e parlamentare dei rapporti statali. Una volta realizzata, la democrazia non si presenta

[60] Cfr. TÖNNIES 1901g, in particolare pp. 97-102, dove sono descritti i termini complessivi di questa crisi sul piano della politica interna e internazionale.

[61] TÖNNIES 1901g, p. 132.

come soluzione immediata del rapporto tra massa e governo, quanto piuttosto come orizzonte complessivo e insuperabile all'interno del quale il rapporto tra i due termini deve essere ora declinato. Così come la Germania, con tutto il peso della sua amministrazione[62] e con le difficoltà continuamente frapposte al dispiegamento della rappresentanza popolare[63], è per Tönnies l'immagine di un rapporto democratico tutto da instaurare, l'Inghilterra presenta al contrario l'immagine della difficoltà e delle contraddizioni del rapporto democratico nella sua forma parlamentare pienamente dispiegata.

La crisi inglese di inizio secolo e le successive vicende di quel decennio[64] sembrano chiarire che «all'interno della sovranità popolare è possibile ogni forma pratica di Stato o di governo, anche quella monarchica o oligarchica»[65]. La pressione degli eventi può portare alla situazione paradossale in cui viene capovolto ciò che sembrava defini-

62 Si vedano i due interventi di TÖNNIES 1908g e 1908h, in seguito all'allontamento del *Bürgermeister* Lothar Schücking dal suo ufficio di Husum, in quanto autore di un opuscolo in cui criticava il modello di razionalizzazione centralizzata che la Prussia stava applicando alle amministrazioni locali, mediante la sempre più massiccia immissione di ufficiali della riserva nell'amministrazione comunale. Tönnies coglie perfettamente che si tratta di «una politica complessiva pianificata» che punta a produrre uno spirito determinato, che serve come garanzia per il comportamento anche dei funzionari amministrativi locali. Sul caso Schücking cfr. comunque RUGGE 1989, pp. 190-191.

63 Cfr. TÖNNIES 1906b, intervento che, muovendo dalla critica del governo misto, generalmente identificato con «l'amatissimo 'schema costituzionale' che, secondo l'opinione un tempo corrente e qua e là ancora oggi accettata, unisce in sé i pregi delle tre forme fondamentali», sostiene la necessità di 'sbilanciare' il sistema verso la rappresentanza parlamentare, contro l'idea, risalente a Dahlmann, che il deputato debba rappresentare un determinato e limitato insieme di interessi.

64 Cfr. TÖNNIES 1906c, scritto in occasione della vittoria liberale alle elezioni inglesi. Ancora una volta Tönnies sottolinea la distanza tra i liberali inglesi e i nazional-liberali tedeschi, mostrando come il programma di tassare la rendita fondiaria e la diversa attenzione verso il parlamentarismo costituiscano anche un differente approccio nei confronti della questione sociale.

65 TÖNNIES 1901g, p. 135.

tivamente acquisito. Nel momento in cui l'esecutivo si separa dalla monarchia, rompendo quell'assetto che tanto Hume quanto Montesquieu avevano considerato come modello ideale di equilibrio, esso diviene problema all'interno del gioco parlamentare perché sostenuto da una legittimazione che gli consente di agire in nome di una maggioranza contro la totalità di cui è nominalmente espressione. Esso rivela così il suo essere destinato ad agire nella frattura aperta nella società, sempre sul punto di sovradeterminarla nel modo che Tönnies insiste a definire cesaristico[66]. Lo scarto tra libertà del singolo e libertà politica intesa come concreta possibilità di governare, non caratterizzando solamente la concezione dell'agire politico individuale, è un dualismo inerente allo stesso modo di intendere la forma Stato e le possibilità della sua azione, essendo un'altra manifestazione dell'omologia tra singolo e Stato. In questa stessa dicotomia della libertà si inscrive la possibilità del cesarismo in quanto forma ultima del modo liberale di pensare disgiuntivamente l'individuo *e* la politica[67] che privilegia di conseguenza la

[66] TÖNNIES 1901g, p. 186. Le ripetute prese di posizioni di Tönnies contro il cesarismo vanno probabilmente lette anche come opposizione al programma del liberale di sinistra Friedrich Naumann di coniugare democrazia e potere imperiale. NAUMANN 1905, apparso in prima edizione nel 1900, si proponeva di ricondurre a unità le forze sociali che avevano prodotto lo sviluppo industriale degli ultimi decenni, in modo da rivolgerle contro l'egemonia dei ceti agrari e rompere la loro alleanza storica con l'imperatore. La socialdemocrazia avrebbe dovuto assicurare il proprio appoggio alla politica di potenza economica e militare tedesca, alleandosi con l'«aristocrazia industriale» formata dai grandi imprenditori industriali e finanziari. Il *Kaiser* avrebbe dovuto prendere la testa di questa nuova alleanza, assumendo il ruolo bonapartistico di «personificazione della volontà generale nazionale». La socialdemocrazia avrebbe dovuto quindi essere la 'massa' a sostegno di questa nuova legittimazione del potere imperiale, destinato a rinverdire in questo modo i fasti della monarchia sociale di steiniana memoria. «L'imperatore guida la nazione come dittatore della nuova industria. Per fare questo egli ha tuttavia bisogno della massa, della democrazia» (pp. 175-181); sulla ripresa della monarchia sociale pp. 221-229. Sul cesarismo nelle scienze sociali tedesche di questo periodo GROH 1974, in particolare pp. 764-771. Sulla figura di Naumann e sul programma politico del liberalismo di impronta nazionalsociale cfr. CONZE 1950 e THEINER 1983.

[67] Già TÖNNIES 1887a, p. 182 (trad. it., p. 256) aveva invece scritto: «La

libertà civile come unica, autentica libertà[68]. L'ideologia stessa del liberalismo, la sua propensione storica a ritagliare uno spazio esterno alla gestione dello Stato, nel quale la libertà si definisce comunque come libertà dalla politica[69], considera l'intero sviluppo della forma Stato come il percorso della sua limitazione. In questo senso sono state storicamente articolate tutte le teorie della libertà come limitazione e unificazione dell'agire da fare valere tanto contro lo Stato, quanto contro gli altri individui. Si è trattato in primo luogo di negare la presenza storica di *Libertäten*, di una libertà plurale che appariva come caratteristica del mondo del privilegio pregiuridico dei ceti e delle corporazioni. Quindi di affermare la limitazione nell'atto stesso di costituzione di uno Stato che la dottrina insegna essere stato fondato «extratemporalmente»[70] grazie a contratti stipulati da uomini che lo consideravano come una necessaria restrizione della loro libertà naturale. Questo freno posto alla libertà si sostanzia nella cessione di quei diritti che definiscono la possibilità stessa di un agire libero. «Tuttavia poiché lo scopo principale dello Stato sarebbe di proteggere i diritti, non

libertà arbitraria (dell'individuo) e il dispotismo arbitrario (di un Cesare o di uno Stato) non costituiscono termini opposti. Essi non sono che la duplice manifestazione dello stesso stato di cose; potranno lottare per un più o un meno, ma per natura sono alleati».

68 TÖNNIES 1912a, p. 245: «Il liberalismo, in quanto direzione della volontà e del pensiero, si è sempre interessato con maggiore forza della libertà civile che di quella politica, si può anzi dire che esso abbia a lungo riferito i suoi postulati a quella». Sulla declinazione storica e concettuale della distinzione tra *libertas civilis* e libertà politica nella Germania liberale dell'Ottocento DIPPER 1991.

69 «In verità l'essenza del liberalismo, anche se intesa politicamente, è così generale da potere trovare applicazione a forme di Stato assai lontane le une dalle altre. Secondo il suo concetto esso è solo un principio di libertà e di liberazione e, per comprenderlo, si deve immediatamente porre la domanda: liberazione da cosa?», TÖNNIES 1908a, pp. 729-730. È nota la difficoltà di giungere a un concetto unitario di liberalismo: sulle tensioni interne alla storia del concetto cfr. la tipologia di FIORAVANTI 1993 e l'introduzione di PICCININI a MAITLAND 1875. Sulle debolezze della tradizione liberale in Germania cfr. ancora TÖNNIES 1918c.

70 TÖNNIES 1912a, p. 241.

avrebbe alcun senso alienare quei diritti per la protezione dei quali lo Stato viene istituito». Essi vengono quindi definiti come inalienabili, come diritti dell'uomo, che nello Stato divengono *Bürgerrechte*, indisponibili per la stessa azione statale.

«In questo senso Montesquieu fa consistere la libertà politica (intendendo civile) nella sicurezza, 'o per lo meno nell'opinione (nella coscienza) della propria sicurezza'. E in questo senso la d i v i s i o n e dei poteri vale come arma di difesa della libertà civile contro la superiore potenza dello Stato; specialmente la separazione di giustizia e amministrazione, con la predominanza della giustizia grazie all'istituzione della giurisdizione amministrativa, viene presentata come criterio dello 'Stato di diritto' (Gneist)»[71].

La giuridicizzazione ottocentesca dello Stato è il punto di approdo del processo di sviluppo della *bürgerliche Freiheit* in vista della limitazione della *politische Freiheit*. Lo Stato di diritto altro non sarebbe che l'estremo riconoscimento di quel diritto naturale extratemporale preso a fondamento per la fondazione stessa dello Stato moderno. Secondo l'immagine di società da esso prodotta, i singoli sono in grado di regolare contrattualmente tutti i loro rapporti e lo stesso diritto statale non deve fare altro che confermare le sfere di libertà e di obbligazione così determinate. Accanto a questa specifica configurazione se ne è tuttavia affermata un'altra che, a partire dall'attività illuminata dei principi, ha di fatto sempre convissuto con la prima, negando «che esista un simile ordine naturale o per lo meno affermando che questo ordine naturale sia essenzialmente di natura ideale, ... che esso dunque può essere restaurato solo gradualmente grazie alla ragione, quindi grazie a una legislazione ragionevole»[72].

71 TÖNNIES 1912a, p. 242. Il riferimento tönniesiano è a MONTESQUIEU, *De l'espris des lois*, libri XI e XII, dove vengono notoriamente distinte «le leggi che formano la libertà politica nel suo rapporto con la costituzione da quelle che la formano nel suo rapporto con il cittadino». È evidente che Tönnies riconduce anche la prima connotazione alla struttura della seconda, pensando che la moderazione che viene pretesa dai governi è comunque fondata sul bisogno della sicurezza.

72 TÖNNIES 1914g, p. 65.

La tensione tra le due libertà è quindi anche tensione tra elementi contemporanei della statualità moderna, come pure tra correnti diverse della storia del diritto naturale moderno; esse corrispondono a modelli specifici di agire nella politica che si distinguono per la diversa relazione intrattenuta con il concreto fare politico.

Anche quando la libertà sembrava assumere forme che avevano direttamente a che fare con la configurazione dei rapporti politici generali, essa è stata storicamente interpretata quale problema di libertà civile, come nel caso della libertà economica e di quella di associazione. Questa polarità rappresenta per Tönnies il problema stesso in cui si dibatte la comprensione della democrazia, perché la libertà politica «quanto più viene generalizzata, tanto più diviene democratica», nel senso che essa, implicando una sempre maggiore presenza nella costruzione della decisione, significa anche un'ipoteca sempre più rilevante sulla stessa forma Stato.

«Nei tempi recenti ci si è talmente abituati a considerare la libertà in generale, e la libertà politica in particolare, semplicemente come un bene, che gli avversari della democrazia si preoccupano di negare – come già fece Hobbes – che la libertà politica sia in qualche relazione con la forma dello Stato»[73].

La ricerca della libertà politica è già evidenziata dal termine medio della *staatsbürgerliche Freiheit*, che mostra come vi sia un terreno di passaggio che impone alla libertà civile di passare a un'altra definizione, nel momento in cui essa deve essere affermata in ambiti che negano l'unica centralità dell'essere liberi dal fare, per affermare l'essere liberi di fare. Questo passaggio diviene quindi un momento qualificante del movimento generale che punta anche a modificare, secondo Tönnies, le stesse condizioni economiche che stabiliscono la natura della libertà civile. Allo stesso tempo la sua determinazione pratica è ancora compresa nelle oscillazioni e nell'indeterminatezza che caratterizzano l'approccio politico tönniesiano nei primi anni del secolo. Infatti in riferi-

[73] TÖNNIES 1912a, p. 240.

mento al potere legislativo la libertà politica significherebbe tanto la possibilità di una democrazia diretta quanto la possibilità di essere rappresentati come «co-legislatori»; sul piano del potere giudiziario la possibilità di appartenere a collegi giudicanti; sul terreno dell'amministrazione, il diritto di eleggere i funzionari e di partecipare all'amministrazione autonoma. Ma in questo modo viene riproposta quella divisione di poteri, in precedenza bollata in quanto espressione massima del costituzionalismo e della sua implicita possibilità di trasformarsi sempre in potere personale. Se è dunque vero che nel periodo precedente alla prima guerra mondiale l'approccio tönniesiano al tema della sovranità popolare è caratterizzato dalla convinzione che «il progredire della democrazia si mostrerà come inarrestabile, dapprima come compensazione, ma poi anche come possibile rimedio contro la plutocrazia in quanto portato dello sviluppo economico», rimane altrettanto presente in esso la ricerca di mezzi per mitigare le «lotte di partito che da essa nasceranno»[74]. E questa preoccupazione in qualche modo impedisce che la ricerca raggiunga soglie di vera radicalità teorica.

Toccherà alla guerra e alla rivoluzione di novembre portare nuovi elementi in questo scenario, dopo che le analisi, per così dire, politologiche sulla concreta situazione tedesca erano andate di pari passo con una trasformazione radicale della lettura della filosofia hobbesiana. Infatti, quando nel 1912 esce la seconda edizione della monografia sul filosofo di Malmesbury, l'interpretazione tönniesiana appare da un lato completamente trasformata rispetto all'impianto della prima edizione, mentre dall'altro essa ha raggiunto quella sistemazione definitiva che l'edizione successiva e i saggi degli anni venti e trenta potranno solamente confermare o sistemare su punti di secondaria importanza. Ora non è più semplicemente Hobbes teorico dello Stato moderno a essere al centro dell'attenzione, ma il problema fondamentale è divenuto l'anticipazione della democrazia come forma ine-

[74] TÖNNIES 1912a, p. 246.

vitabile e necessaria di sviluppo dello Stato[75]. Ciò non toglie che gli studi e i riferimenti hobbesiani degli anni venti e trenta abbiano un loro profilo specifico, già per il fatto che questo si staglia su di un'epoca completamente diversa dalla precedente, in cui non si tratta più di comprendere dal di fuori qual è lo sviluppo possibile della democrazia, ma piuttosto di comprendere quale possa essere il percorso specifico della democrazia in Germania[76].

2. *Guerra e costituzione*

Con il 1914 la temuta guerra nella società diviene una guerra tra le società statali. Dal punto di vista degli assetti concettuali tönniesiani ciò non costituisce un problema, perché nel concetto stesso di società, paradossalmente proprio nello specifico modo di affermazione reciproca su cui esso si fonda, lo scontro è una figura costante, anche se sempre necessariamente latente e negata. La guerra è data come possibilità che mette in discussione il rapporto societario, ma trova in esso le sue radici come pure la sua neutralizzazione conformemente ai dettati del diritto naturale razionale. Alla maggiore coscienza dell'individualità corrisponde anche la sempre maggiore autonomia dei mezzi rispetto ai fini, il concepire lo stesso comportamento come mezzo in vista di un fine, la sempre più profonda scissione tra lo

[75] «Oggi non si può disconoscere che in Inghilterra non meno che in Francia, la democrazia progredisce verso la configurazione della propria unitaria sovranità, eliminando i diritti storici e distruggendo le finzioni costituzionali. Tutto ciò avviene con tutta chiarezza sulle tracce lasciate dal genio di Hobbes, sebbene egli si aspettasse dall'assolutismo monarchico illuminato una radicale trasformazione dello Stato», TÖNNIES 1925a, p. 220.

[76] Nel 1925 il capitolo sulla dottrina hobbesiana dello Stato, non potrà infatti più terminare con il richiamo agli sviluppi democratici inglese e francese, ma dovrà necessariamente registrare che «anche nel *Reich* tedesco e in Austria sono distrutti i resti dello Stato dualistico e per ceti, è riconosciuta l'assoluta sovranità popolare, sebbene le forme delle nuove costituzioni riflettano più lo schema di Rousseau che quello del suo più conseguente predecessore (il nostro Hobbes)», TÖNNIES 1925e, p. 270.

scopo come piacere e il mezzo come dispiacere utilizzato per raggiungerlo, il prevalere della macchina sull'attrezzo, il corrispondente definitivo affermarsi del denaro non solo come mezzo di scambio, ma come capitale che oggettivizza le posizioni di tutti coloro che partecipano ai rapporti nei quali esso è allo stesso tempo mezzo e fine. Anche il fatto che il conflitto internazionale investa tutti gli ambiti in cui si possono collocare gli scopi pratici individuali è, in qualche modo, solamente un'ulteriore evoluzione in un processo già caratterizzato dalla permanente espansione degli scopi e, in modo corrispondente e coincidente, anche dei mezzi. Rientra nel concetto tönniesiano di società il fatto che la guerra mondiale sia un evento che va al di là dei confini giuridici delle singole società nazionali, imponendo loro una radicale trasformazione per essere all'altezza di una lotta che non è più esclusivamente conflitto militare, ma tende a mettere radicalmente in discussione la struttura delle differenti economie, delle diverse tecnologie, dei dissonanti sistemi politici[77]. L'impegno teorico tönniesiano si orienta quindi a quella che viene sentita come l'urgenza di una situazione che, pur non sopprimendo l'ordine dei problemi precedentemente colti, li mostra ora a uno stadio diverso di maturazione.

Si tratta di riattraversare la topografia che *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* delimitano con la loro antitesi. In modo spesso anche confuso Tönnies cerca di rendere produttivo sul nuovo scenario l'insieme delle categorie da lui precedentemente messo in campo e, sebbene le conclusioni non siano sempre di particolare pregnanza teorica, esse servono comun-

77 Ciò che SOMBART 1913 aveva in qualche modo preannunciato, viene confermato dalla fenomenologia della guerra chiaramente descritta da PREUSS 1915, p. 168: «Questa guerra non viene condotta solamente in terra, in mare e nell'aria, sotto la superficie del mare e sotto la crosta terrestre, con tutte le armi messe a disposizione dalla tecnica moderna; essa è piuttosto al tempo stesso una violenta lotta delle economie e delle individualità nazionali l'una contro l'altra. La conseguenza di ciò è che, questa volta come mai in precedenza, la 'pacifica popolazione civile' si trova a essere pienamente coinvolta nella guerra. Di fatto non ci sono più non combattenti».

que a comprendere la continuità e le discontinuità che caratterizzeranno il pensiero politico tönniesiano all'inizio del lungo decennio weimariano. Ancora una volta risalta la parziale eccentricità dell'impostazione tönniesiana rispetto al corpo centrale di quella *Kultur* politica tedesca che trova la sua espressione nelle 'idee del 1914'. Non si tratta peraltro di idee nate sotto la spinta della guerra, sulla costruzione tutta ideologica di uno slancio comunitario da essa provocato, o prodotto per sostenerla. Si tratta di idee che hanno avuto una più lunga gestazione e già nel 1912 avevano cercato di ottenere il diritto di cittadinanza all'interno della stessa sociologia scientifica, come dimostra l'acceso dibattito svoltosi in occasione del II congresso dei sociologi tedeschi quando Tönnies e Weber avevano dovuto negare decisamente che fosse possibile considerare la nazione come fattore immediatamente politico, continuando ad affermarla come mera unità culturale priva di un'identità politica autonoma, potendo essere solo qualcosa di indotto, così come la società è possibile solo nel momento in cui lo Stato si configura come Stato della società[78].

La nuova declinazione dell'idea di nazione favorisce in ogni caso l'opera di propaganda svolta accuratamente durante tutto il mese di luglio del 1914 per preparare l'opinione pubblica all'entrata in guerra. Essa stabilì una delle basi di quell'*August-Erlebnis* che, ancora una volta non solo in Germania, accompagna l'inizio delle ostilità, coartando momentaneamente un clima di pace civile e sociale[79], favorito dall'abbandono degli ideali internazionalisti da parte della quasi totalità dei partiti socialisti europei. Da una parte, quella della maggioranza socialdemocratica, si afferma l'idea che sia giunto il momento di utilizzare il patriottismo per giun-

[78] Cfr. per il periodo bellico BAUCH 1916; per il periodo immediatamente precedente i due interventi di BARTH e HARTMANN e le repliche di Tönnies e Weber, pp. 49 ss., tutti in *Verhandlungen 1912*. Sull'importanza dei concetti di nazione e di popolo per la ricomposizione del pensiero conservatore dopo la guerra cfr. BREUER 1995, pp. 59-66.

[79] Cfr. KOCKA 1988, pp. 54-55, sui presupposti, l'affermazione e il declino già durante la guerra di questo 'spirito del 1914'.

gere poi, con la pace, alla gestione della società e quindi del lavoro[80]. Dall'altra, in modo per alcuni versi speculare, si afferma la convinzione che sia giunta al termine un'intera epoca, che la Germania combatta anche contro il pensiero intrinsecamente polemico che l'ha caratterizzata, un pensiero oramai incapace di dominare le dicotomie che esso stesso mette in campo[81]. In nome di questo reinventato senso dell'unità viene recuperata un'allusione al popolo e alla nazione nei quali devono annullarsi tutti i riferimenti a una pluralità di individualità agenti e in grado di concludere patti. Il nuovo clima sembra anche poter avere effetti sulle due questioni che avevano massimamente travagliato l'impero guglielmino: quella sociale e quella istituzionale. La pace sociale inizialmente obbligata dalla guerra appare come il modello di relazioni industriali in cui gli interessi inconciliabilmente contrastanti del decennio precedente giungono a trovare una conciliazione nel nome dell'unico sforzo bellico nazionale.

La questione sociale diviene non solo il luogo della conciliazione degli interessi, ma anche il terreno su cui operare prognosi sulla futura forma che la società potrà assumere dopo la guerra. In questo senso la propaganda bellica eccede il proprio fine contingente e si presenta come uno degli

80 Cfr. BOLOGNA 1977, in particolare pp. 42-46.

81 «Le difficoltà e le tensioni vere e proprie [si trovano] negli stessi concetti morali che noi adoperiamo. In breve, il contrasto è tra la morale di pace e quella di guerra, tra la morale dell'unità e quella dell'egoismo nazionale, tra la morale dell'eroismo e quella della cultura liberal-borghese, tra la morale dell'amore cristiano e quella della lotta per l'esistenza, tra la morale della legalità e libertà democratiche e quella dell'ambizione aristocratica, tra la morale dell'autolimitazione e quella del volere dell'autoesaltazione infiniti», così scriveva TROELTSCH 1916b, p. 321, riconoscendo che queste dicotomie attraversavano tutti i campi in lotta ma, allo stesso tempo, rivendicando la radicale eccezione che la Germania avrebbe rappresentato all'interno della civiltà europea. Ciò che è giunto al termine è dunque il secolare tentativo di conciliare quelle differenze «che oggi sembrano quasi prevalere sul collettivo». Di qui quella che è la conclusione teorica del saggio troeltschiano e, allo stesso tempo, una presa di posizione sul tempo presente: «Di fatto l'epoca liberale dell'Europa è stata una grande epoca, ma è ormai alla fine» (p. 341).

elementi di continuità tra il *Reich* guglielmino e la repubblica weimariana. In essa il liberalismo, la concorrenza, l'individualismo proprietario e politico non vengono solo stigmatizzati in quanto tratti distintivi del nemico, ma anche per il loro essere un problema effettivo della società tedesca. In altri termini si tratta anche di un fare i conti con le contraddizioni mai risolte dello sviluppo capitalistico tedesco dell'ultimo cinquantennio; contraddizioni che rimarranno tali anche nel decennio successivo. Il tentativo di trovare un terreno neutro su cui far giocare tanto la specificità dello Stato, quanto le lacerazioni sociali nel loro complesso assume il significato – come detto, spesso esclusivamente ideologico – di una ricerca di soluzioni per una situazione che era oramai vicina al blocco di ogni possibile iniziativa politica. Ricorrendo alle parole d'ordine correnti – *Genossenschaft*, *Kriegswirtschaft*, *Organisation* – Tönnies tenta di proseguire nel solco dell'idea di riforma sociale che sempre aveva riferito a Adolf Wagner e che inevitabilmente sfociava nell'affermazione della centralità dello Stato nell'organizzazione dell'economia. Muovendo dalla convinzione che il capitalismo, anche nelle costituzioni di impresa più avanzate, come i sindacati e i cartelli, sarebbe estraneo al metodo organizzativo, questo riferimento si carica di nuovi significati che verranno totalmente esplicitati alla fine della guerra quando si aprirà il versante delle teorizzazioni socialiste dello Stato amministrativo. Si tratta quindi fin da ora di organizzare il capitalismo, secondo quella che sarà la parola d'ordine della socialdemocrazia dopo la guerra. «Infatti l'organizzazione è il compito tanto in guerra quanto in pace»[82]. La nuova politica sociale dopo la guerra dovrà essere quello che in precedenza non doveva essere: esprimere cioè la forza politica della classe operaia organizzata, dove l'accento

[82] TÖNNIES 1915b, p. 156. E ancora più chiaramente p. 158: «Ogni appropriazione pubblica dei mezzi di produzione d'ora in avanti sarà sempre in una certa misura socialista, in parte a seguito di quella conoscenza e di quel riconoscimento [*sc.* della natura societaria della forze produttive], in parte sotto la pressione dell'atmosfera creata dalla crescente cooperazione della classe operaia alla legislazione e agli affari di Stato, cioè dalla sua partecipazione al potere politico». Ma cfr. anche TÖNNIES 1916b.

cade tutto sulla peculiare soluzione da dare al problema organizzativo.

Necessariamente l'appropriazione tönniesiana delle parole d'ordine dei *Kriegsphilosophen* presenta tuttavia delle dissonanze riconducibili all'orizzonte generale del suo discorso. Nell'organizzazione[83] la singola parte si articola con le altre, accettando la presenza di signori e 'schiavi', senza che questa simultanea presenza faccia scandalo né 'nietzschianamente' dal punto di vista morale, né sociologicamente dal punto di vista politico. Le 'idee del 1914' sono infatti la declinazione ultima di molti di quegli aspetti della cultura tedesca ai quali Tönnies si era opposto; esse operano l'ennesima traduzione del pensiero nietzschiano, prendendone le distanze dove esso non si dimostra pienamente omogeneo al 'pensiero organizzativo' che deve dominare la soggettività del popolo tedesco di fronte alla guerra[84]. Non basta celebrare la *Herrenmoral*, si deve andare oltre la semplice opposizione alle 'idee del 1789', per approdare grazie alla negazione di ogni volontà di potenza individuale al «pensiero costruttivo dell'organizzazione e di conseguenza l'oggettivo superamento del singolo»[85]. In questo modo il proble-

83 «Così il 1789 è con un suo buon fondamento interiore l'anno simbolico dell'individualismo politico, che ha allora vissuto la sua ora massima e più santa. Con lo stesso diritto il 1914 è l'anno simbolico dell'idea di organizzazione», PLENGE 1916, p. 117. Sulla genesi storica delle 'idee del 1914' cfr. SEE 1975.

84 «La magniloquente volontà di Nietzsche è loro estranea. Esse non vogliono alcuna solitaria, errante signoria apparente, bensì la potente unità del duce con i suoi uomini», dichiara senza mezzi termini Johann Plenge, rifiutando così la residua celebrazione del rapporto tra individualità superiore e gregge che ancora emergeva dalle pagine di KJELLÉN 1915, che celebrano la specificità tedesca proprio in relazione al problema dell'individualità e della personalità.

85 PLENGE 1916, p. 145. Ma SOMBART 1915, p. 53, dichiara che «la guerra del 1914 è la guerra di Nietzsche», aggiungendo: «Nietzsche è stato il cantore e il veggente che, giunto dall'alto del cielo, ci ha annunciato la novella che tra noi deve nascere quel figlio di Dio che egli nella sua lingua ha chiamato superuomo». Sulla valorizzazione sombartiana di Nietzsche quale filosofo tedesco che si è opposto allo «spirito di mercante», nato con il contrattualismo inglese, cfr. ACCARINO 1982, p. 102.

ma diviene esclusivamente la costruzione organicamente organizzata di un concetto di popolo che, persi i suoi caratteri romantici, ha ormai acquisito quelli della massa e come tale viene opposta alla dispersione atomistica conosciuta da quel concetto con l'affermarsi degli ideali della rivoluzione francese. Il riconoscimento della centralità dell'organizzazione come schema di neutralizzazione della presenza della massa, tanto sui campi di battaglia quanto nelle fabbriche e nelle piazze di prima e dopo la guerra, finisce per rappresentare un'ulteriore tappa di quel processo di razionalizzazione, tanto evocato anche da Tönnies, e alla fine giunto anche al di fuori delle coordinate da lui indicate. Esso si presenta come principio d'ordine attuato burocraticamente[86], contro le fratture interne che la società continua a mostrare, come coazione a seguire un unico fine, contro la frammentazione degli scopi individuali, come riconoscimento del fatto che solo il grado di astrazione dimostrato dall'azione dello Stato rappresenta una via d'uscita dallo scacco del rapporto tra massa e politica[87].

L'idea di popolo viene prelevata da quell'ambito comunitario e storicamente premoderno nel quale Tönnies aveva collocato il suo concetto, riproponendo come attuale non solo l'impronta cetuale delle strutture della sua articolazione interna, ma anche evitando di fare i conti con tutti quei momenti di passaggio che, prodotti nella comunità stessa, annunciano l'affermarsi della forma antitetica di volontà. Ciò

86 Questo aspetto è colto da WEBER 1918a, p. 330 (trad. it., p. 91): «Infatti questa pura e semplice situazione di fatto della *burocratizzazione universale* si nasconde in verità anche dietro le cosiddette 'idee tedesche del 1914', dietro ciò che i letterati chiamano eufemisticamente il 'socialismo dell'avvenire', dietro la magica parola della 'organizzazione', della 'economia corporativa' e più in generale dietro tutti gli analoghi luoghi retorici del presente».

87 «L'astratta potenza statale può essere caratterizzata solamente come o r g a n i z z a z i o n e suprema. Effettivamente in questa guerra viene misurato solo il grado di organizzazione dei singoli Stati. In questa organizzazione astratta non è più in gioco l'essenza di un popolo, di una cultura come q u a l i t à. In essa tutto diviene quantitativo. Di conseguenza l'organizzazione astratta è giunta per la prima volta ad avere un significato storico-universale», LEDERER 1914-15, p. 380.

che distanzia il concetto tönniesiano di comunità da ogni riscoperta successiva è l'enucleazione delle sue interne linee di cesura che, pur dentro all'orizzonte generale di stabilità e omogeneità, ne mettono progressivamente in discussione la possibilità stessa di esistenza. Il punto critico della comunità è per Tönnies proprio il suo necessario 'affidarsi' alla potenza per la propria rappresentazione e la propria difesa e in questo ricorso alla potenza sono già presenti i presupposti del rovesciamento[88]. Centrale è per Tönnies la scelta di partire dalla psicologia individuale e non può quindi darsi un'illustrazione del modo in cui la volontà della comunità si oppone a quella arbitraria della società: possibile è solamente il percorso che porta la singola volontà a individualizzarsi, a separarsi e opporsi alla volontà essenziale dell'assetto comunitario. Si complica in questo modo anche la possibilità di sostenere nella teoria che comunità possano opporsi a comunità, senza produrre i presupposti della loro dissoluzione per approdare a una volontà pienamente consapevole della propria singola capacità di essere una parte nella guerra. Come si è già visto parlando della comunità come antefatto necessariamente negato dello stato di società, la condizione di nemico – come d'altra parte quella di incondizionata amicizia – è per Tönnies il segno di una parzialità assoluta che impedisce la costituzione di un qualsiasi legame, quindi di un rapporto nominabile in senso sociologico[89].

[88] «La comunità esige ed educa nei dominanti, che sono sempre modelli, un'arte del dominio e della convivenza in generale. Ad essa corrisponde soltanto il pericolo della scissione dei rapporti naturali, perché tutto ciò che è nemico ed è sentito come tale suscita inimicizia. E quanto più grande è da una parte la superiorità della forza o di un'altra potenza capace di nuocere, tanto più forte diventa per l'oppresso lo stimolo a sviluppare la sua ragione nel senso della volontà arbitraria sotto forma di astuzie di lotta», TÖNNIES 1887a, p. 143 (trad. it., p. 212).

[89] Su tutt'altro terreno si collocava SIMMEL 1908, p. 339, riconoscendo la doppia possibilità della relazione anche in uno stato di guerra dichiarata: «Al contrario, fino a che si dà la pace, i gruppi caratterizzati come totali stanno gli uni accanto agli altri in modo indifferente e solo nella guerra raggiungono un significato attivo gli uni per gli altri». Questa è peraltro la radice della distanza di Tönnies da quella *Beziehungslehre*, dominante negli anni di Weimar, che si è già vista criticata a proposito di Wiese.

Inoltre nella sua dimensione pienamente storicizzata la *Gemeinschaft* tönniesiana deve, per così dire, divenire collettività [*Gemeinwesen*], nome grazie al quale essa diviene distinguibile come prioritariamente determinata dalla sua costituzione patriarcale, rurale o cittadina; dove quest'ultima già rappresenta la forma di confine poiché nella città tende ad affermarsi l'individualismo più dispiegato. In quanto collettività la comunità è totalmente determinata dal diritto positivamente espresso nel costume e solo in questa condizione essa può rivolgersi «all'esterno, con atteggiamenti di difesa, di ricerca, di conquista, in ogni caso l o t t a n d o»[90]. Il *Gemeinwesen* è dunque la forma ideale in cui la comunità si manifesta storicamente; è la forma in cui essa diviene modello di costituzioni storicamente concrete. Esso non è organizzato a partire dalla sua unità naturale, ma esiste in forza della volontà espressa positivamente. Scrive infatti Tönnies: «Chiamo c o l l e t t i v i t à il popolo di un territorio, inteso come soggetto e sostegno di tale diritto positivo». Solo tenendo presente questo assetto teorico e il percorso storico che esso disegna si possono comprendere le diverse posizioni assunte da Tönnies durante la guerra, il suo ritrarsi di fronte alla possibilità pratica di un'utilizzazione immediatamente politica delle sue categorie fondamentali. Anche nei suoi più importanti interventi del periodo bellico Tönnies mantiene lo schema che aveva sperimentato nel suo testo principale, utilizzando cioè delle antitesi, al fine di individuare le condizioni di un'eventuale sintesi tra i modelli che nella guerra sono in conflitto. Nel 1917 si tratta dell'antitesi tra lo Stato inglese e quello tedesco; l'anno successivo di quella tra i concetti di umanità e di popolo.

Mettendo a confronto le forme della statualità inglese e di quella tedesca, Tönnies imputa alla dottrina politica e allo Stato inglesi di avere tradito il conterraneo Hobbes, per acquietarsi nella teoria lockiana del governo. Sebbene contraddetto da alcune affermazioni specifiche, il giudizio tönniesiano sull'Inghilterra giunge alla conclusione che essa sa-

90 TÖNNIES 1887a, p. 191 (trad. it., p. 266).

rebbe arretrata tanto sul piano reale, quanto su quello dottrinario. Sul piano reale essa rinuncia a riconoscere che il *Leviathan* è il destino imprescindibile della forma statale, essendo l'unica risposta alle necessità materiali dello Stato contemporaneo[91]. Essa non appresta quindi le basi per lo sviluppo di una solida amministrazione, che invece rappresenterebbe secondo l'insegnamento di Stein «la costituzione attivamente in divenire»[92]. Ma le scarse capacità di risposta ai movimenti della società imputate da Tönnies all'assetto costituzionale inglese hanno una radice più profonda risalente al modello di sovranità che la dottrina politica inglese ha affermato e tuttora difende nel concetto di «sovranità legale» utilizzato da Dicey, come pure all'immagine del *governance* inglese fornita da Low. Dal punto di vista dottrinario la Gran Bretagna persiste in una concezione dualistica dello Stato: «non una teoria dello Stato come persona unitaria, bensì la dottrina, che il 'popolo' – incarnato dai ceti: nobiltà, chiesa e comunità civile – da una parte, il sovrano o la corona dall'altra, nella loro duplicità, formano, grazie al loro rapporto contrattuale, una totalità mostrata [*dargestellt*] dal governo»[93]. Queste sarebbero le caratteristiche della dottrina e dell'assetto usciti vincenti dalla gloriosa rivoluzione e celebrati da Locke nel suo trattato sul governo. Una dottrina che punta a legittimare la presenza di fatto di due sovrani, il monarca costituzionale e il popolo, ponendo come limite insuperabile al-

[91] Annunciando a livello statale il passaggio dallo strumento alla macchina, TÖNNIES 1917e, p. 49, scrive: «Questo *Leviathan* non è più il semplice meccanismo di un orologio, bensì una mostruosa macchina che pretende un motore che lavori costantemente e questo motore ha bisogno di una fonte energetica che non cali mai, per produrre il movimento regolare di una gigantesca fabbrica di leggi e dell'esercito di funzionari necessario per l'esecuzione di leggi sempre nuove e più ingarbugliate».

[92] TÖNNIES 1917e, p. 102, cfr. anche p. 201, dove risulta chiaro che per Tönnies l'amministrazione rappresenta il destino complessivo dell'apparato statale e, sebbene abbia portato con sé in Germania, lo «spirito di polizia e la burocrazia» essa esprime comunque la capacità da parte dello Stato di intervenire all'interno della società per modificarne gli assetti 'naturali'.

[93] TÖNNIES 1917e, p. 189.

l'azione di entrambi il diritto tramandato. Nella sua polemica contro l'Inghilterra Tönnies sottolinea quelli che considera i tratti medievali del contrattualismo lockiano, soprattutto il fatto che il popolo a cui Locke fa riferimento sarebbe comunque strutturato; così infatti esso si mostrerebbe nel parlamento, piuttosto che come moderna «moltitudine popolare» che proprio per il suo essere costituita da individui deve essere rappresentata[94].

In questo modo Tönnies si avvia a superare le proprie posizioni del decennio precedente, nelle quali la forma costituzionale inglese appariva come il punto più maturo e più critico del processo che sfociava nella sovranità popolare. Ora, sebbene tutto il discorso sia adeguato alle necessità della polemica contingente, la totale identità tra la forma costituzionale inglese e l'interpretazione tönniesiana di Locke introduce la grande alternativa tra quest'ultimo e Hobbes, facendo emergere un'ulteriore riflessione sull'assetto del dominio democratico, sui suoi limiti e sulla conformazione che esso deve assumere per essere realmente tale. Dalla comparazione delle forme ideologiche e istituzionali torna ad affiorare il problema centrale dell'unità politica e dei modi in cui essa può essere raggiunta. La persona artificiale o quella naturale devono in ogni caso avere la possibilità di decidere. «La decisione ultima deve risiedere in una posizione, come nella suprema corte deve risiedere la decisione su ciò che *è* giusto, così presso la persona suprema su ciò che deve essere giusto». Attraverso i nomi di Hobbes e Locke viene fatta passare l'alternativa tra forme statali e strutture societarie che in realtà non trova nemmeno un'immediata definizione nella contrapposizione tra le due entità nazionali, dal momento che il parlamento inglese già si presenta come ultima istanza capace di decisione, mentre l'uni-

[94] «Locke è lontanissimo dal pensare a una rappresentanza [*Vertretung*] della reale moltitudine del popolo», scrive Tönnies e, esprimendo il proprio giudizio finale su Locke, così conclude: «Si tratta di una dottrina aristocratica e conservatrice in abiti liberali, un rinnovamento delle rappresentazioni medievali del rapporto tra principe e popolo», TÖNNIES 1917e, p. 189.

tarietà del *Reich* tedesco continua a essere minacciata dalla presenza degli Stati federali[95]. La contrapposizione tra modelli di statualità mostra così il valore determinante che nel giudizio di Tönnies assume il riferimento alla struttura societaria che a esso inerisce. La critica dell'Inghilterra, e quindi la motivazione ultima dell'alternativa tra Locke e Hobbes, risiede infatti nel diverso modello di appropriazione che essi prevedono. Semplicemente ignorando il fatto di aver indicato Locke tra gli antesignani di una teoria politica dell'economia moderna, Tönnies ora gli imputa una concezione tutta cetuale e medievale della proprietà, il fatto di concepirla «come qualcosa che apparterrebbe al singolo uomo come le membra del suo corpo; mentre compito e fine dello Stato sarebbe mantenere e proteggere ciò che appartiene al singolo». Solo la dottrina hobbesiana consentirebbe al contrario di raggiungere un concetto di proprietà totalmente determinato dall'accordo reciproco e positivo che stabilisce i limiti del mio e del tuo, limiti che rimangono totalmente subordinati alle trasformazioni che la volontà collettiva può imporre alle dimensioni della proprietà: «per la legislazione vi sono limiti etici, non giuridici all'intervento nell'ordinamento proprietario in nome del bene comune»[96].

95 «In Inghilterra... l'assemblea della Camera bassa ha valore decisivo, grazie a essa lo è il gabinetto, nel gabinetto il primo ministro. Nel *Reich* tedesco le forme dello Stato federale ostacolano un rapido progredire su questo cammino che è libero e grande e, proprio per questo, pericoloso. Nei singoli Stati, in Prussia, Baviera, Württemberg ecc. sono ancora vivamente attive le forme costituzionali che in Inghilterra persistono solo come forme», TÖNNIES 1917e, p. 191. Allo stesso modo, in contraddizione con quanto scrive nello stesso testo a proposito della maggiore libertà garantita in Germania, TÖNNIES 1917e, p. 199, riprende anche le critiche al sistema elettorale tedesco e all'alleanza burocratico-militare sulla quale poggia la monarchia.

96 TÖNNIES 1917e, p. 190. Nonostante il periodo di guerra Tönnies non si esime dal richiamarsi a Bentham e a Austin quali restauratori della dottrina hobbesiana. A loro egli fa risalire il fatto che nella Camera bassa inglese sia stata raggiunta l'unità della persona rappresentativa. Allo stesso tempo viene comunque ribadito il fatto che in essa viene anche data voce al dualismo costitutivo della costituzione inglese, che punterebbe a limitare l'azione dello Stato, in nome della 'naturalità' dell'ordinamento sociale. In questo senso Spencer viene considerato come il vero realizza-

Tuttavia, proprio rispetto alla precedente utilizzazione di Hobbes, scivola ora in secondo piano la centralità sempre affermata dell'individualismo, e l'unità della persona rappresentativa diviene unità etica non tanto in forza dell'ancora estemporaneo recupero di Hegel, quanto piuttosto dell'appropriazione della fondazione filosofica della categoria di totalità compiuta da Hermann Cohen e in precedenza criticata[97]. Il riferimento all'etica permette a Tönnies di spostare la sua argomentazione dal concreto rapporto tra costituzione societaria e statualità, alla fattualità dell'intrinseca unitarietà dello Stato affermata dalla filosofia politica tedesca. La rappresentazione della personalità unitaria dello Stato approda così all'esaltazione dell'azione dello Stato, recuperando quelli che Weber ha chiamato i 'luoghi comuni retorici' dell'ideologia della guerra come l'organicismo e la *Volksgemeinschaft* in precedenza sempre contrastati. Anche i 'luoghi comuni' divengono stadi di un'evoluzione inerente alle forme di statualità, in una prospettiva in cui l'emergere dell'approdo futuro nega la certezza del presente, così come lo Stato realmente esistente sembra continuamente 'sfuggire' all'immagine datane dalla dottrina. Infatti, nonostante la *Volksgemeinschaft* sia ora affermata semplicemente come «fatto», il riferirsi allo Stato come personalità sembra rendere almeno problematica la sua identificazione con il popolo e la conclusione di Tönnies finisce per relativizzare e rimandare ciò che il riferimento alla fattualità dovrebbe rendere imme-

tore della dottrina lockiana della limitazione della sovranità. D'altronde un simile giudizio era corrente all'epoca anche in Inghilterra; cfr. ad esempio l'analoga affermazione di BARKER 1915, p. 125: «In realtà Spencer, come Locke, è interessato alla limitazione della sovranità, piuttosto che alla sua istituzione».

97 È su questo terreno che Tönnies si avvicina alle posizioni neokantiane nelle quali trova una possibilità di salvare il proprio riferimento al razionalismo. Si veda la definizione del neokantismo in TÖNNIES 1924a: «... un sistema che vuole salvare il razionalismo che definisce la scienza deduttiva, adoperandosi per delimitarlo e allo stesso tempo per approfondirlo». All'interno di un orizzonte di continuità con l'idea liberale di comunità il rapporto tra Tönnies e il neokantismo è fortemente sottolineato da SAMPLES 1987.

diatamente presente[98]. Si mostra così la tensione tra le posizioni teoriche tönniesiane e la propaganda di guerra, una tensione che vuole essere vicinanza anche contro i presupposti da cui muove[99]. Essa diviene però più che mai evidente quando Tönnies si accoda alle critiche che investono da più parti la tesi di Hugo Preuss, che oppone il carattere popolare (*volksthümlich*) delle forme statali occidentali a quello autoritario (*obrigkeitlich*) dello Stato tedesco[100]. In questa occasione Tönnies finisce per negare le 'idee del 1914' opponendo all'Inghilterra non il modello tedesco, ma quello repubblicano francese. Alla fine della guerra, nel 1918, vi sono comunque nel discorso di Tönnies alcuni elementi comunitaristici riconducibili alla celebrazione della *Kultur* tedesca che aveva accompagnato tutti gli anni del conflitto; opporre questi elementi «alla società mondiale e al suo mammonismo» viene rivendicato come compito specifico della Germania, affermando allo stesso tempo che il compito di trasferirli «a t t r a v e r s o lo Stato – moderno – dato nella società – moderna – data, spetta ai tedeschi, pena il tramonto»[101].

98 «Lo Stato pensato come personalità contiene per lo meno l'impianto, per potersi per così dire coniugare e in una certa misura fondere assieme al popolo. Si tratta di un fine possibile dello sviluppo e in quanto tale da molto tempo presentato e posto», TÖNNIES 1917e, p. 192.

99 Solo in questo modo Hobbes depurato dell'individualismo può essere collocato all'origine della dottrina tedesca dello Stato, avvicinando così l'affermazione di PLENGE 1916, p. 20: «L'anima della libertà inglese muore, in quanto questa idea troppo individualistica della libertà non è in grado di sorreggere lo Stato». D'altra parte la critica feroce della fondazione contrattuale della condizione politica così come appare in SOMBART 1915, p. 22, rimane totalmente estranea all'orizzonte tönniesiano, come sarà chiaro nella polemica del 1923 contro lo stesso Sombart a cui si è già fatto riferimento.

100 Tönnies fa evidentemente riferimento a PREUSS 1916, che costituisce il tentativo di proporre un concetto di popolo assolutamente critico verso quella storia che aveva prodotto la «straordinaria organizzabilità» del popolo tedesco e, allo stesso tempo, l'altrettanto straordinaria «mancanza di capacità per un'energica autorganizzazione politica», come si era già espresso lo stesso PREUSS 1915. Sulla posizione di Preuss nel dibattito di questo periodo rimando a RICCIARDI 1990, pp. 348-349.

101 TÖNNIES 1919d, p. 63. Si tratta di una prefazione scritta per la 3ª edizione dell'opera, non pubblicata in quell'occasione, ma separatamen-

D'altro canto anche gli interventi tönniesiani si collocano all'interno di quel dibattito e di quello scontro generalizzato che, come si è già detto, dal 1914 al 1918 si estende al di là dei campi di battaglia, investendo tutti gli ambiti della vita sociale e politica tedesca. Inizialmente Tönnies è tutt'altro che un sostenitore della guerra, come mostra chiaramente il suo primo intervento direttamente dedicato alla ricerca di una pace senza annessioni e che non manca di criticare la politica militare che negli anni precedenti aveva presentato le spese militari come un'assicurazione necessaria per evitare la guerra[102]. Successivamente invece il suo appoggio alla guerra diviene esplicito e non si discosta nella retorica dagli altri che affollarono quel periodo[103]. Si tratta di visibili tentennamenti e di oggettive confusioni tra la comunità come valore, lo Stato come strumento e la società come obiettivo che segnano anche l'intervento più importante di Tönnies durante il periodo bellico. L'anno successivo, pur continuando a essere occasionalmente indicato il

te il 13 luglio 1919 in «Die neue Zeit». Improbabile appare l'interpretazione di MITZMAN 1973, p. 131, per il quale la contingente celebrazione tönniesiana della *Volksgemeinschaft* sarebbe l'approdo definitivo di una posizione complessiva «le cui origini sono visibili almeno dal 1904», cioè a partire dai primi interventi di Tönnies sulla politica inglese.

102 Cfr. TÖNNIES 1914e. Tönnies sarà peraltro tra i firmatari di una petizione datata 9 luglio 1915 con la quale 141 personalità tedesche – tra le quali Anschütz, Max e Alfred Weber, Troeltsch, Brentano, Schmoller, Harnack, Einstein – chiedevano al cancelliere Bethmann Hollweg di puntare a una pace senza annessioni, conducendo quindi la guerra senza obiettivi di espansione in Europa; cfr. DELBRÜCK 1915. Questa petizione intendeva opporsi a quella sottoscritta il 20 giugno dello stesso anno da 1347 tra professori, funzionari, industriali e intellettuali che chiedeva di stabilire tra i fini di guerra della Germania: l'annessione del Belgio, uno sbocco sulla Manica a danno della Francia, ulteriori annessioni lungo tutta la frontiera orientale, la drastica riduzione della potenza marittima e coloniale inglese, più un risarcimento per le spese di guerra sostenute.

103 Cfr. tra gli altri TÖNNIES 1915a, ma anche TÖNNIES 1917e, che non manca di elementi ideologicamente valutativi sulla superiorità dell'organizzazione statale tedesca rispetto a quella inglese. Elementi immediatamente colti e sottolineati nella recensione di SCHMOLLER 1917. L'appoggio tönniesiano allo sforzo bellico tedesco è già evidente in TÖNNIES 1916d: polemica con il pacifista Bertrand Russel, conosciuto in Inghilterra prima della guerra.

nome del nemico, il quadro di insieme è notevolmente diverso. Ora la contrapposizione non è tanto tra due società nazionali, le loro diverse organizzazioni statali, le dottrine politiche che ne legittimerebbero l'assetto; si tratta piuttosto dell'opposizione differente, ma più radicale, tra due modi di concepire la volontà sociale: l'intero discorso si volge nuovamente a considerare le condizioni di quella pace che rimane il vero centro focale di tutta la riflessione tönniesiana. L'antitesi è ora individuata tra i concetti di 'umanità' e di 'popolo', intendendoli come espressioni ultime delle dicotomie già utilizzate in precedenza[104]. Sulla scorta della lezione dell'amico Harald Höffding ora Tönnies complica il problema, non affidando più a priori la formazione della totalità politica all'azione dello Stato e alla sua coniugazione immediata con il popolo[105]. Ritorna dunque il valore co-

104 «Spiego sotto il titolo 'u m a n i t à' la volontà che verso l'esterno tende alla pace e all'unificazione; sotto il titolo 'p o p o l o', la volontà che è diretta verso l'interno e in ultima istanza prende in considerazione la nuova fondazione della v i t a s o c i a l e», TÖNNIES 1918a, p. 5.

105 Cfr. HÖFFDING 1917, p. 95: «La questione è se una totalità – nel senso di una comunità o di uno Stato – possa essere spiegata solo attraverso l'associazione esteriore di elementi che in sé e per sé potrebbero esistere anche senza tale associazione». Il saggio di Höffding assume positivamente la problematica tönniesiana, ponendo la questione dell'antitesi e connotandola negli stessi suoi termini. Anch'egli distingue due modi di giungere alla totalità: il primo basato sulle concezioni meccaniciste e sulla tradizione del diritto naturale, il secondo su quelle organiciste. Ma il tratto più rilevante è l'assunzione dell'individuo come fondamento di tutto il discorso e la critica delle posizioni – come il «misticismo sociale» di Durkheim – che costituiscono una nozione di sociale che oblitera la posizione del singolo come punto di partenza di ogni movimento. L'individuo in questo modo invece di essere un elemento costitutivo del sociale, ne diviene il frutto totalmente determinato. «I nuovi inizi, prima di condurre all'organizzazione sociale, possono essere studiati solo nella coscienza del singolo individuo, nella misura in cui questa è accessibile» (p. 101). In questo modo Höffding può riaffermare con Tönnies il carattere storico della sociologia, riprendendo la polemica di quest'ultimo con Rickert: «La sociologia è tuttavia, come Tönnies mostra, una ricerca storica comparata. Come risultato di questa ricerca deve essere indicata l'opera *Gemeinschaft und Gesellschaft* di Tönnies. Essa afferma un contrasto tipico, nessuna legge generale (come pensa Rickert)» (p. 106 nota 1). Si vedano anche i riferimenti a quest'opera in TÖNNIES 1918a, p. 5 e pp. 47-48.

stitutivo dei due modi antitetici di pensare il percorso complessivo.

Il concetto di umanità è per Tönnies il punto di approdo del movimento societario. Nella sua storia esso ha costruito dei momenti specifici di pace, come risultato del diritto naturale individualistico che ha dato a esso forma. *Pax romana* e *pax britannica*, unite dalla matrice stoica e cristiana del diritto naturale, sono i due momenti in cui è stata imposta una strutturazione pacifica dei rapporti internazionali fondata sul riconoscimento «della superiore utilità della pace». È la pace dei mercati e del pieno dispiegamento dei principi hobbesiani sull'uomo e sui rapporti; in essa viene ammesso fino in fondo il carattere determinante assunto dalla divisione conflittuale delle passioni dei singoli e delle nazioni, riconoscendo allo stesso tempo che proprio da essa nasce la possibilità di non assumere come «decisivi la potenza e la violenza»[106]. Ripercorrendo ancora una volta questa linea, Tönnies indica nuovamente in Kant l'ultimo allievo di Hobbes, il teorico di una forma federalista che vuole combinare il *Bundesstaat* con lo *Staatenbund*, quindi di un diritto internazionale che prende le mosse dallo stato di guerra reciproco, all'interno del quale gli Stati si trovano, in quanto «diritto che viene in soccorso (*in subsidium*) di un altro diritto che è originario, quello di impedirsi reciprocamente di cadere in uno stato di guerra reale (*foedus Amphictyonum*)»[107].

Questa idea della confederazione di Stati impone, secondo Tönnies, la registrazione come realtà di quella separazione

106 TÖNNIES 1918a, p. 19.

107 KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 467 (trad. it., p. 180). D'altra parte è lo stesso Kant, in questa stessa pagina, che in qualche modo suggerisce la distinzione tra i due tipi di federalismo tematizzati da Tönnies. Parlando infatti dell'unione che potrebbe instaurarsi tra gli Stati, egli scrive che essa dovrebbe necessariamente essere non sovrana, limitandosi a essere una *Genossenschaft* (*Föderalität*). Si è così di fronte al doppio registro utilizzato da Tönnies, il quale in 1929b ritornerà su questi passaggi kantiani per dimostrare le difficoltà pratiche di un peraltro da lui auspicato disarmo generalizzato.

della morale dalla politica che Kant criticava nel saggio sulla 'pace perpetua'. Ogni lega delle nazioni assumerebbe cioè necessariamente la forma di una *Gesellschaft*, non diversa da una società per azioni, in cui essa sarebbe mezzo per raggiungere fini comuni, infatti:

«mentre la comunità degli uomini ha un significato morale, in cui è racchiuso quello giuridico, solo grazie ai rapporti societari fa capolino in modo puro l'idea di diritto. E poiché l'astratta società si può rappresentare tanto più puramente, quanto più si fa eccezione da tutto ciò che vi è di personale – le relazioni personali vengono in essa oggettivate, secondo l'espressione di Sombart –, per questo a essa corrispondono nel modo più compiuto quelle associazioni [*Vereine*] i cui soggetti non sono uomini bensì le formazioni ideali collettive degli uomini: dunque associazioni di associazioni, perciò anche associazioni di Stati»[108].

Il carattere ideale di queste formazioni permette di assumere come proprio soggetto l'umanità, intesa come valorizzazione dell'universalismo in cui la spinta verso la differenziazione conflittuale viene trasformata nel più forte motivo di uguaglianza su cui costruire il concetto. Contro l'architettura di questa generalità astratta si rivolge il concetto nazionale di popolo che è allo stesso tempo affermazione della centralità di un mercato interno contro la potenza di quello internazionale e di una comunità nazionale contro il predominio di una società internazionale. A questa prima forma di nazionalismo comunitaristico – storicamente risalente alla reazione tedesca della prima metà del secolo XIX all'imporsi di un mercato internazionale economico e politico dominato dalle aggressive borghesie inglese e francese – ne corrisponde un altro, tutto interno alla formazione centralistica dello Stato e del mercato. Contro lo Stato centralizzato la comunità è la radice o il preteso luogo di origine di quelle tendenze al decentramento, al federalismo e all'amministrazione autonoma ugualmente caratteristiche della vicenda politica tedesca dell'ultimo secolo[109]. La comunità diviene

108 TÖNNIES 1918a, p. 24.

109 «Osserviamo solamente come l'idea del federalismo riviva nuova-

così il punto di riferimento dei tentativi di limitazione dell'azione statale, in particolare ancora una volta della sua «tutela burocratica». Sul piano del mercato questa pretesa di una riorganizzazione funzionale dello Stato coinciderebbe con la nascita del movimento cooperativo e con la sua richiesta di un modello di produzione e di distribuzione che, secondo le parole di uno dei suoi teorici, Franz Staudinger, dovrebbe essere un «movimento antipodale» rispetto alla produzione capitalistica.

Vengono così a contrasto due modi di intendere il federalismo: il primo totalmente legato alla configurazione societaria del *Verein*, il secondo che dovrebbe conciliare i due sensi del riferimento alla *Genossenschaft*, la sua radice medievale che già trovava forma nelle consociazioni delle *Landschaften* e la sua espressione più attuale del sistema di produzione e consumo cooperativo che dentro lo Stato punta ad affermare una contraddizione interna al mercato[110]. Si tratta in realtà di una contraddizione relativa, dal momento che, nonostante le sue simpatie per il movimento cooperati-

mente e lotti per il riconoscimento in parte dentro e coll'affermantesi esistenza dello Stato unitario centralizzato e delle grandi potenze, in parte tuttavia in un certo contrasto con essi», TÖNNIES 1918a, p. 28. Dal punto di vista teorico ciò rappresenta peraltro la ripresa di quell'idea di federalismo propugnata da GIERKE 1880, pp. 226-263 (trad. it., pp. 177-203), come alternativa all'assolutezza e alla forma moderna dell'unità dello Stato. Per la storia del concetto di *Selbstverwaltung* cfr. STOLLEIS 1995. Sulla difficoltà di declinare nazionalisticamente le categorie tönniesiane cfr. le giuste osservazioni di CHIGNOLA 1993.

110 Non si deve dimenticare che HINTZE 1913 aveva già introdotto una distinzione tra forme *herrschaftlich* e forme *genossenschaftlich* nell'analisi delle costituzioni statali dell'Occidente europeo. La ricostruzione hintziana aveva peraltro come proprio punto focale la distinzione tra lo sviluppo costituzionale inglese e quello continentale. Le categorie di Hintze troveranno non casualmente la loro massima produttività quando negli anni venti egli si confronterà con le concettualizzazioni sociologiche. Su questo terreno avverrà anche la discussione delle categorie *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* nel tentativo di rendere concettualmente più pregnante la dicotomia costituita da *Herrschaft* e *Genossenschaft*, per la quale ormai storicamente la democrazia si mostra come luogo comune di approdo; cfr. HINTZE 1929, in particolare pp. 270-274 e le considerazioni di SCHIERA 1988.

vo, Tönnies è anche consapevole del fatto che esso «non produce in modo diverso dagli imprenditori individuali e dalle loro società» e anche dal punto di vista della distribuzione, il mercato rimane l'orizzonte ineludibile in cui esso si colloca[111]. Ciò nonostante esso sembra potere indicare la strada per una «sintesi razionale» tra comunità e società, in cui la riforma sociale riprenda il suo significato originario di trasformazione complessiva, piuttosto che quello storicamente affermatosi dopo e contro le rivendicazioni operaie del 1848 di ricerca di una mediazione costante tra dominio della produzione capitalistica e necessità politiche di legittimazione dello Stato[112].

Questa era stata d'altronde la materia di cui era fatta la scelta socialdemocratica all'inizio della guerra, motivando l'appoggio al socialismo di guerra. Tuttavia oramai la guerra sta finendo e lo scenario che si apre riporta a una realtà in cui quelle illusioni sembrano non avere più alcuno spazio. Il problema di quella sintesi tra due diversi federalismi, tra l'umanità e il popolo, dovrà essere ripensato, come avverrà, all'interno del dibattito sulla forma costituzionale weimariana, mentre comunità e società tornano a costituire un problema della sociologia pura e non delle realtà immediate dell'esperienza[113]. Tönnies ripiega dunque sulla consi-

111 TÖNNIES 1918a, p. 37. Le simpatie per il movimento cooperativo sono ribadite in un'annotazione aggiunta del 1922 a TÖNNIES 1887a, p. 175 (trad. it., p. 238), dove, non senza un certo scetticismo, egli indica appunto nelle cooperative il principio materiale di una rinascita dello spirito comunitario, contro l'idealizzazione di esso che stava prendendo piede in Germania.

112 Sullo sviluppo storico del concetto di riforma sociale in Germania cfr. DIPPER 1992. Per quanto concerne la politica socialdemocratica non va dimenticato che il concetto di *organisierter Kapitalismus* risale a HILFERDING 1915 ed è a partire da esso che ha inizio il dibattitto sulla razionalizzazione tecnica e politica del rapporto di lavoro che si protrarrà ben oltre la fine della guerra. Cfr. WINKLER 1974 e, soprattutto per la critica del modello di fronte alla realtà produttiva tedesca, FELDMANN 1974.

113 TÖNNIES 1918a, p. 44 può ammettere al massimo che «la comunità del popolo sempre presente, di solito oscurata dalla società che grava sopra di essa, improvvisamente è diventata visibile, sebbene solo per un

derazione generale e realistica della situazione così come essa comunque si mostrerà alla fine di una guerra che non ha eliminato le cause delle inimicizie tra gli Stati, dal momento che le lotte commerciali, lo sviluppo capitalistico, lo slancio imperialistico continueranno a rappresentare le reali cause di scissione. Di fatto non esiste una possibilità certa per cui prendere partito; e la «mera ragione non è sufficientemente forte contro le passioni che risultano dai rapporti e dai grovigli della vita»[114]. Quello che esce dalla guerra è dunque, per così dire, un Tönnies più che mai hobbesiano: la sua ricerca ha attraversato le diverse possibilità di combinazione e di sviluppo delle tre categorie fondamentali della sua politica sociologica. La sociologia può solo registrare ciò che la realtà mostra, cercando allo stesso tempo di costruire i concetti che quella realtà possono ordinare, dandole forma.

Se, come ha scritto Erich Kaufmann, la prima guerra mondiale è stata soprattutto «una guerra per la forma costituzionale»[115], gli episodi della politica interna tedesca che l'hanno caratterizzata stabiliscono anche le condizioni della sconfitta della sua forma costituzionale. L'iniziale periodo di pace sociale e di tregua politica, il successivo frazionarsi del fronte interno sulla questione dei fini di guerra, la dittatura militare del generale Ludendorff e della *Oberste Heeresleitung* (*OHL*), la progressiva esautorazione e l'abdicazione del *Kaiser* Guglielmo II, le divisioni all'interno della socialdemocrazia, i tentativi e il fallimento di dare una forma parlamentare alla vita istituzionale del *Reich*, la crisi della forma federale dell'Impero, gli scioperi operai a partire dall'aprile del 1917 e nel gennaio 1918, gli ampliamenti del diritto di voto fino all'ineluttabile introduzione del suffragio universale, la rivoluzione dei consigli: tutti questi avve-

fuggente attimo storico». TÖNNIES 1919h – recensione alle memorie di quello che era stato il 'dittatore' della Germania negli ultimi anni del conflitto – esplicita già il distacco dall'ideologia della guerra e la distanza critica rispetto alle figure mitologizzate dalla propaganda.

114 TÖNNIES 1918a, p. 46.

115 KAUFMANN 1917, p. 148.

nimenti tracciano il percorso della crisi che investe la costituzione materiale che aveva sorretto il *Reich* negli ultimi decenni[116]. Ciò non significa che la nascente repubblica di Weimar si collochi sulla soglia esterna di una cesura epocale, dal momento che molti sono gli elementi di continuità tra il secondo *Reich* e il *Reich* repubblicano[117]. Ciò nonostante vi è certamente un elemento di novità che rappresenta una rottura totale con il passato, consistendo nell'almeno momentaneo accantonamento di ogni riferimento alla storia e alla tradizione quali elementi di legittimazione. «La legittimità 'storica' non c'è più», scrive icasticamente Weber nel 1919. C'è da aggiungere che essa non viene tanto cancellata dall'abdicazione dell'imperatore, o dall'impotenza del comando militare, quanto piuttosto dalla presenza di un potere che si pretende costituente nel presente.

La guerra non lascia dietro di sé solamente le divisioni che l'avevano prodotta, ma mette anche in campo un'ipotesi di soluzione assolutamente nuova per la storia tedesca nel suo complesso. Per Tönnies tuttavia non si tratta di decidere in astratto quale forma sia più adeguata alla nuova costituzione tedesca, perché ciò significherebbe ripercorrere la confusione e l'ineffettualità delle dottrine sulle forme di governo, che classificano ancora le *Staatsformen* secondo il modello classico, applicando con maggiore o minore precisione alle singole situazioni le forme fondamentali o le loro degenerazioni. Si tratta invece di individuare un criterio diverso per analizzare le costituzioni e i governi che in esse trovano fondamento; un criterio che abbia appunto una di-

116 Sulle trasformazioni dello Stato in Germania durante la prima guerra mondiale cfr. KOCKA 1988, pp. 141-156; sul ruolo di Ludendorff e della *OHL* cfr. ROSENBERG 1972; sull'economia tedesca tra guerra e dopoguerra cfr. i saggi dedicati alla Germania in HERTNER-MORI 1983; sugli scioperi del periodo bellico cfr. BROUÉ 1977, pp. 90-153; sulla crisi del movimento operaio e la rivoluzione dei consigli cfr. BOCK 1993 e CACCIARI 1974, pp. 85-167; sulla fine della guerra e l'abdicazione dell'imperatore cfr. NIPPERDEY 1992, pp. 862-876.

117 Sulle continuità interne alla storia tedesca dopo la prima guerra mondiale insiste in modo convincente PEUKERT 1987, pp. 13-30. Cfr. anche WINKLER 1990.

retta correlazione con il dominio che viene esercitato, mostrando al di là della mera effettualità o della presenza di un diritto di cui si pretende la vigenza, il carattere davvero essenziale di ogni dominio moderno e cioè la durata, o almeno la pretesa di essere duraturo. Non dunque una distinzione in base al titolo grazie al quale avviene l'esercizio del dominio, quanto piuttosto l'analisi di come esercizio e diritto sono l'espressione della capacità di ottenere obbedienza nel tempo. Questo è il criterio decisivo come dimostra, secondo Tönnies, il dominio esercitato nei territori occupati attualmente in tutta Europa che si fonda certamente su un diritto, «ma non solleva la pretesa di essere un dominio conforme al diritto, cioè nella sua essenza giustificato a una durata illimitata, pretesa che solleva invece ogni governo che poggia su di una costituzione riconosciuta»[118].

Ciò significa che nemmeno il diritto in quanto tale è una condizione sufficiente per definire una forma di dominio, divenendolo solo nel momento in cui giunge a fondare la pretesa e l'effettualità della durata. Ma tutte queste indicazioni non hanno lo scopo primario di formulare una diversa dottrina delle forme di governo, proprio per il fatto che, conformemente ai risultati raggiunti dalla riflessione sui concetti di costituzione materiale e formale già durante l'Ottocento in Germania[119], anche Tönnies assume come centrale la struttura delle costituzioni moderne, e questa mostra come carattere fondamentale non solo la compresenza di istanze

118 TÖNNIES 1918b, p. 434.

119 Già STEIN 1887, p. 1, aveva registrato che oramai non era più materia di discussione il fatto che «ogni costituzione positiva non ha origine da qualcosa come un'idea di diritto, bensì che essa contiene sempre l'ordinamento societario divenuto di volta in volta diritto statale, che essa di conseguenza nasce soprattutto dalla distribuzione del possesso e che la sua storia è la storia dell'ordinamento del possesso e del lavoro su cui poggia l'ordinamento dell'umanità». La riflessione sul concetto di costituzione aveva conosciuto un punto fermo con la conferenza di LASSALLE 1862 che ancora WEBER 1984, I, p. 49, indica esplicitamente come propria fonte, specificando che anche per lui il concetto «non coincide con il concetto di una costituzione 'scritta' e in genere di una costituzione in senso giuridico».

materiali e istanze formali, ma soprattutto il fatto che «le forme costituzionali non determinano da sole la reale vita dello Stato. Il contenuto della costituzione è in una certa misura sempre indipendente dalle forme: per esso è decisiva la condizione della società»[120]. La registrazione di questo iato strutturale tra forma e contenuto della costituzione giustifica secondo Tönnies anche il giudizio dato sulla costituzione britannica, sul suo essere formalmente democratica, ma materialmente, per l'appunto, plutocratica e aristocratica, mostrando il pieno potere sulla costituzione raggiunto dal capitale mobiliare durante l'Ottocento. Quest'ordine di considerazioni non serve tuttavia solamente a regolare i conti con un giudizio dato in precedenza o a formulare una diagnosi ulteriore sulla situazione inglese; esso apre di fatto la fase della riflessione e dell'impegno politici tönniesiani tra la fine della guerra e il periodo costituente, abbozzando una serie di snodi problematici presenti in tutta la successiva epoca weimariana. Ancora prima del 9 novembre 1918 Tönnies affronta quindi con decisione il problema della nuova costituzione della quale la Germania sembra avere un evidente bisogno dopo l'ormai scontato epilogo della guerra.

Ciò non avviene tuttavia facendo riferimento ai soggetti esistenti e alle situazioni da essi determinate. Il primo approccio di Tönnies non può essere che un altro episodio della sua politica hobbesiana. Ancora una volta in «Die neue Zeit», in modo quasi didascalico e popolare, egli spiega come si potrebbe o si dovrebbe fondare uno nuovo Stato, trovandosi in una «condizione di piena libertà e uguaglianza, in uno stato di anarchia», senza che vi sia la certezza che il diritto naturale, che pure viene occasionalmente rispettato, possa valere come norma generale. È possibile cioè che alcuni rispettino determinate norme in forza della loro legalità storica, come è pure possibile che abbiano vigore alcuni accordi particolari stipulati tra alcuni singoli, ma ciò di cui non può esservi certezza è il fatto che quelle norme storiche e

120 TÖNNIES 1918b, p. 436.

questi accordi non diano adito a un qualche conflitto sulla loro interpretazione, come è pure impossibile assicurarsi che in un qualsiasi momento qualcuno decida di utilizzare la propria forza per fare valere il proprio giudizio.

L'ipotetica isola su cui tutto questo avviene – fuori dallo spazio reale, così come il patto originario è fuori da qualsiasi tempo storico – si trova in una situazione evidentemente hobbesiana[121]. Dalla descrizione della condizione naturale è subito chiaro che il tempo di pace non potrà avere una vigenza frammentaria e occasionale, ma deve essere 'cronico', così come lo era in precedenza la guerra. Coerentemente con quanto emerso dall'impostazione del discorso sulla statistica sociologica, la pace deve essere regolare; una condizione media che non deve permettere contingenze che richiamino l'eccezione assoluta della pace temporanea nello stato di guerra. Allo stesso tempo la nuova proposta di politica hobbesiana assume totalmente anche quelle che Tönnies aveva considerato le contraddizioni di Hobbes: in primo luogo il suo presumere che la miseria e la paura di ulteriori violenze siano motivi sufficienti per far scegliere la fine della guerra. Aprendo la stagione dei suoi studi su Hobbes, e sottolineando la difficoltà del discorso hobbesiano, quando si trattava di giustificare il passaggio dallo stato di guerra alla pace duratura, Tönnies aveva infatti sostenuto che la socialità degli uomini del *commonwealth* era fondata in modo insufficiente e aporetico, non stabilendo una distinzione di principio tra paura e ragione, al punto che sarebbe stato più comodo per Hobbes ammettere «la possibilità di un affetto particolare, che si presenti come amore per la comunità o almeno come avversione ad agire contrariamente a ciò che si è voluto una volta e dunque al potere sovrano»[122]. La proposta del 1918 tace su questo passaggio,

121 «La condizione complessiva della convivenza sull'isola è e rimane uno s t a t o d i g u e r r a cronico (duraturo); gli anni di pace, collocati più o meno tra le lotte reali, non sono essenzialmente differenti dalle tregue armate», TÖNNIES 1918d, p. 418.

122 TÖNNIES 1879-81, p. 233. Sulla problematica fondazione della socialità in Hobbes cfr. ora REALE 1991.

che tornerà invece in tutta la sua dirompente attualità dopo la rivoluzione.

Il tratto saliente di questa ennesima rilettura è la rilevanza che in essa assume l'organo collegiale di autogoverno, per il quale viene ancora utilizzato il termine di derivazione giuridica di *Körperschaft*[123], che in seguito riceverà invece una sua accezione più sociologica divenendo *Versammlung*. Solo l'assemblea viene considerata capace di garantire un'uscita dall'individualismo distruttivo dello stato naturale di guerra e l'alternativa può essere solamente la forma che essa assume, ovvero la forma della repubblica. Stato di guerra e assemblea divengono i due pilastri su cui viene ricapitolato tutto il discorso che, dal punto di vista dell'esegesi hobbesiana, aveva già scoperto la centralità del meccanismo rappresentativo. Si tratta quindi di decidere tra due modelli di repubblica, entrambi retti da una persona collettiva che deve comunque valere come unica volontà di tutti coloro che hanno partecipato all'attività costituente. Ciò nonostante la differenza è fondamentale: in un caso la moltitudine costituisce se stessa come assemblea; nell'altro caso il potere viene trasferito a un organo che diviene l'unico titolare dei diritti sovrani. In entrambe le soluzioni la forma originaria dello Stato è comunque quella democratica, così come Hobbes aveva inizialmente sostenuto negli *Elements* in relazione a tutte le forme statali[124]. Il fatto che nelle opere successive

123 Se ne veda la definizione in TÖNNIES 1918d, p. 419.

124 Qui, dopo avere discusso «dell'istituzione della politica in generale», HOBBES, *Elementi*, p. II, cap. II 1, aveva infatti affrontato il problema delle sue «specie», sostenendo che «la prima in ordine di tempo di queste tre specie è la democrazia, e deve essere così di necessità, poiché un'aristocrazia ed una monarchia richiedono la nomina di persone sulle quali ci si è accordati». Tutta questa esposizione tönniesiana della dottrina di Hobbes è legata all'orizzonte determinato da quest'opera. Qui infatti è possibile trovare l'esplicita affermazione della democrazia come necessità assoluta dello Stato: «Ora, poiché la libertà non può coesistere con la soggezione, la libertà in uno stato non è se non governo e regola, e poiché questo non può essere diviso, gli uomini debbono attendervi in comune; e ciò non può avvenire che nello stato popolare, o democrazia» (parte II, cap. VIII 3).

Hobbes abbia abbandonato questa formulazione è interpretato da Tönnies come ricerca di una fondazione sempre più razionale della politica, aliena cioè da ogni riferimento all'esperienza. Proprio per questo nel *Leviathan*, l'assemblea costituente non precede in senso temporale, ma solo in senso logico, la fondazione statale. In questo modo l'assemblea costituente non si esprimerebbe nemmeno più sulle necessità della politica e quindi sul rapporto tra forma e contenuto della costituzione, ma esclusivamente sulla necessità improrogabile dello Stato in quanto tale. Si tratta cioè di istituire un criterio di amicizia che deve inibire le divisioni fondamentali, dal momento che il modo tipico di espressione della volontà unitaria è la legge e «una legge che proibisse l'inimicizia, non avrebbe alcun senso», proprio perché l'inimicizia è esattamente ciò che rimane fuori dallo Stato.

La fondazione assembleare della democrazia ha come scopo e intenzione più intima l'unità: unità dello Stato con il popolo, negazione delle divisioni dello stato di guerra. Qui si approfondisce ulteriormente l'alternativa tra Hobbes e Rousseau, cioè tra due diversi modi di mantenere l'unità di fronte alle difficoltà pratiche della sua attuazione. Da una parte Hobbes, «nemico giurato di ogni forma mista di potere supremo», che volendo fondare ancora più dell'assolutismo monarchico quello statale, giunge a un sistema concettuale con il quale «dovrebbero concordare tutti coloro che vogliono un assolutismo d e m o c r a t i c o, così come questo è più o meno espresso nel moderno sviluppo statale». Dall'altra Rousseau che, proprio sulla comprensione di questo sviluppo, si separa da Hobbes, considerando la sovranità inalienabile ma, allo stesso tempo, ripristinando la legittimità della dottrina delle forme di governo, perché considera impossibile una gestione duratura dell'uguaglianza che sta alla base di quella sovranità. In questo senso, come Tönnies gli aveva già rimproverato, Rousseau affermerebbe la priorità dell'ordine sulla libertà, giungendo a negare la stessa possibilità reale di un governo democratico[125]. Solo Hob-

125 TÖNNIES 1918d, pp. 441-42. Comparando la diversa posizione dell'assemblea in Hobbes e in Rousseau TÖNNIES 1925e, p. 254, afferma che

bes vorrebbe al contrario «la negazione e il superamento duraturi [dello stato di natura] nel reale e compiuto *status civilis*, il persistere della sovranità popolare come forma democratica dello Stato»[126]. Ma prima della rivoluzione tedesca è la stessa riflessione tönniesiana ad assumere quelle tinte rousseauviane, sottolineando le difficoltà pratiche dell'assolutismo democratico e soprattutto assumendo come orizzonte intrascendibile la presenza di un conflitto che lo Stato può solo ordinare, ma non eliminare[127].

Ciò dipende anche dal fatto che il riferimento all'assemblea, ancora prima di essere un problema filosofico-politico di ricostruzione del percorso storico e logico che ne determina la presenza[128], è un portato necessario dell'originaria impostazione sociologica tönniesiana. Già nel 1887 viene infatti sostenuta la centralità del concetto di assemblea come struttura reale dell'organizzazione societaria determinata dalla volontà arbitraria. L'assemblea esiste grazie alla continuità che si stabilisce tra il carattere comunque fittizio delle persone naturali e l'esistenza di una persona altrettanto artifi-

«dal punto di vista del diritto pubblico Hobbes pensa più acutamente, ponendo la condizione che l'assemblea in quanto corporazione cosciente continui a esistere, che essa si raduni nuovamente regolarmente in nome di un proprio diritto in forme previste legislativamente (conformi alla costituzione), per mettere di nuovo in azione la sovranità che si era nel frattempo acquietata».

126 TÖNNIES 1926d, p. 37. Si veda anche TÖNNIES 1931c, p. 117, dove la differenza tra Hobbes e Rousseau viene ribadita nello stesso senso.

127 Si veda TÖNNIES 1918d, p. 441, che di fatto riprende le stesse obiezioni opposte da Rousseau alla democrazia come forma di governo, per poi celebrare come massimamente equilibrato il governo misto, quando aumenta la complessità del rapporto tra corpo sovrano e principe; cfr. ROUSSEAU, *Du contract social*, pp. 404-406 e 413-414 (trad. it., pp. 92-94 e 105-106).

128 DERATHÉ 1993, p. 139, nota giustamente a questo proposito che sebbene entrambi i filosofi pretendano che nello Stato vi sia una sola volontà sovrana, «per Hobbes, tale volontà poteva essere indifferentemente quella di un uomo o di un'assemblea, per Rousseau, solo la volontà della collettività, ossia del popolo adunato in assemblea, può costituire la volontà generale o sovrana. Al 'popolo adunato in assemblea' spetta dunque quel potere assoluto che Hobbes riconosceva anche al re».

ciale che si costituisce in forza del riconoscimento di tutti. Già le prime infatti esistono grazie al riconoscimento della reciproca uguaglianza nel perseguire scopi che possono non essere materialmente universali, ma che vengono concettualmente ascritti a ogni individuo.

La persona naturale tönniesiana è tale perché rappresenta non il proprio individuo naturale, ma gli scopi che si presume gli siano ascritti dalla volontà arbitraria: è una finzione che rappresenta una finzione. Allo stesso modo l'assemblea, in quanto persona artificiale derivante dalla volontà di altre persone fittizie, rappresenta le frazioni di scopi che divengono realtà nel momento in cui vengono impersonati. «La realtà dell'assemblea presuppone la realtà della persona che essa configura, mentre, al contrario, la rappresentazione della persona viene ricavata dalla realtà dell'uomo»[129]. Finzione dopo finzione, non viene così solo allontanato il residuo di naturalità che comunque persiste nella persona fisica, ma viene anche dislocato il riferimento al trasferimento dell'autorità che fonda l'unità quando si tratta di persone reali. Nel caso dell'assemblea che «rappresenta la propria persona», il trasferimento è solamente uno «schema formalmente valido» ed essa può essere pensata come «esistente in virtù del riconoscimento di tutti». L'assemblea in quanto persona diviene così l'omologo, sul piano della decisione collettiva, di ciò che la persona è in relazione alla possibilità di prendere decisioni da parte dei singoli soggetti della volontà arbitraria.

Questa fondazione sociologica del concetto di assemblea a partire dall'uguaglianza e dal suo riconoscimento generale porta Tönnies ad affrontare il nesso hobbesiano e rousseauviano tra assemblea e costituzione dello Stato. Il problema non può tuttavia mai riguardare l'identificazione di un soggetto in grado di porsi come motore del progetto costituente; si tratta piuttosto di un processo costituente senza potere costituente, manca cioè il riferimento a una forza capace di dare forma specifica alla costituzione, dal momento che

[129] TÖNNIES 1887a, p. 152 (trad. it., p. 221).

lo stato di guerra che deve essere abolito è allo stesso tempo la condizione strutturale della situazione statale e societaria. La persistenza della latente condizione di guerra impone la centralità dell'unità e della volontà complessiva, perché è evidente che se la costituzione fosse l'obliterazione reale di quella condizione, verrebbe anche totalmente trasformato il riferimento all'unità e alla sua necessità[130]. Tocca alla rivoluzione di novembre smuovere questo scenario, rompendo la continuità tra società e Stato.

3. *Rivoluzione e 'Versammlung'*

Da subito Tönnies si pone il problema di dare una risposta alla rivoluzione, di applicare a essa le categorie sperimentate nel corso degli eventi, di individuare la differenza tra lo Stato del presente e quello del futuro. Ora, della sicura affermazione sull'autonomia del contenuto rispetto alle forme costituzionali, viene evidenziata la faccia che prima rimaneva in qualche modo nascosta: non è solo la società che si muove indipendentemente dalle forme, che possono essere anche invecchiate rispetto ai rapporti reali, ma pure il movimento societario deve sperimentare quanta autonomia, resistenza, la forma costituita possa opporre ai mutamenti del presente. Tönnies ha la chiara percezione di trovarsi di fronte a una rivoluzione politica e sociale, definita dall'incontro di «due movimenti: uno statale, che oltrepassa direttamente la soglia del diritto, e uno societario che ne è già a fondamento, il quale impone, innanzi tutto come sollevazione (rivolta), il proprio diritto, che penetra nel diritto pubblico fino a oggi vigente anche in modo distruttivo»[131].

130 «Ciò che tuttavia la dottrina presuppone, è sempre il persistere di una condizione s o c i e t a r i a, come quella che si è sviluppata sempre più complessivamente da circa quattro secoli», TÖNNIES 1918d, p. 443. In questo senso la scoperta tönniesiana del problema del potere costituente coincide con gli esiti della tradizione giuspubblicistica del suo periodo; cfr. a questo proposito NEGRI 1992a, pp. 7-20.

131 TÖNNIES 1918e, p. 3. «In realtà qui si tratta di una rivoluzione politica nel senso autentico, che si può anche definire semplicemente come

Della rivoluzione, Tönnies coglie in primo luogo l'effetto prodotto sull'ordinamento giuridico, rimettendo così in gioco quella costellazione di concetti formata appunto dal diritto, dalla costituzione societaria e dall'impronta che entrambi producono sulla durata come aspettativa costantemente sollevata nei confronti dell'organizzazione politica. La rivoluzione non è per Tönnies il processo della trasformazione accelerata, ma il momento della sospensione; e per questo può essere equiparata alla guerra tra Stati, dal momento che entrambe interrompono la normatività complessiva che rende possibile il rapporto di affermazione reciproca, sia esso formulato nei termini del diritto internazionale o in quelli del diritto statale. Nel concreto caso tedesco la loro prossimità è tale che una sembra essere stata la causa immediata dell'altra, avendo provocato una disperazione che impediva ogni aspettativa. «Cosa c'era ancora da salvare»? Ma ciò significa che, per quanto si sia di fronte a un potere nuovo che si vuole imporre contro un altro già esistente, della rivoluzione di novembre non viene sottolineato il carattere anche confusamente e contraddittoriamente progettuale, quanto piuttosto il suo essere un evento collocato in un vuoto. Essa è quasi una rivoluzione ineluttabile, causata da altro, piuttosto che dalla volontà dei suoi soggetti; allo stesso tempo essa dipende totalmente dalle condizioni del vuoto in cui si installa, che dimostra così di non essere poi tale. Esiste cioè all'interno della desolazione causata dalla guerra e dalla sconfitta militare una continuità inavvertita, ma presente anche in quello che sembra essere uno Stato ormai dissolto. Questi sono i due poli tra i quali Tönnies vede muoversi la rivoluzione e, sebbene neghi espressamente che sia ancora possibile pensare ciclicamente, alla maniera premoderna, il movimento delle rivoluzioni, finisce per spingere le sue considerazioni sulla rivoluzione all'interno di un

rivoluzione». Da sempre infatti le rivoluzioni hanno avuto questo carattere che coniugava potere politico e sociale, essendo «mutamenti coatti del diritto pubblico fino ad allora esistente attraverso nuovi poteri che si fanno strada». Con queste parole Tönnies nega la distinzione, in qualche modo classica dopo Lorenz von Stein, tra rivoluzione sociale e rivoluzione politica.

circolo in cui la rivoluzione in quanto momento della razionalizzazione resta totalmente presa nella statica dello sviluppo. La «trasformazione mostruosa» delle forme statali è l'anello di congiunzione tra passato, presente e futuro; pure nella catastrofe della legittimità storica, il passaggio a una nuova forma rivela al suo interno la persistenza del passato: in questo senso il nuovo Stato è davvero *monstro simile*[132]. Si tratta di individuare le strutture di questa continuità, nella convinzione che non sia possibile 'saltare' stadi dello sviluppo ma, ancora una volta, solo 'abbreviare i dolori del parto' di una forma societaria che deve comunque nascere dalla precedente.

Lo sviluppo torna quindi a giocare il suo ruolo centrale, questa volta non contro la negazione dell'uguaglianza da parte dell'individualità aristocratica, bensì contro la pratica rivoluzionaria di matrice bolscevica che vuole negare radicalmente la logica interna dell'evoluzione della modernità. Sviluppo della modernità è in questo caso il progressivo passaggio dal dominio sulle persone all'amministrazione delle cose, secondo l'applicazione della formula engelsiana assai frequente nella sempre più decisa opposizione socialdemocratica alla rivoluzione d'ottobre. La modernità è per Tönnies comunque la statualità, quindi il procedere della rivoluzione deve affidarsi a essa, perché in questo modo si possono trasformare tutti quegli ambiti lasciati intatti dalle forme statali precedenti.

132 «Lo Stato presente, che è solo una formazione transitoria, si giustifica tuttavia grazie al fatto che esso prepara lo Stato futuro ed è possibile solo grazie al fatto che esso, nonostante la trasformazione mostruosa delle sue forme, è molto simile nel contenuto allo Stato passato, grazie al fatto che questo sembra perdurarvi, anzi, vi perdura davvero», TÖNNIES 1918f, p. 265. Sullo stesso registro esplicativo Tönnies 1918e, p. 7: «La forma dello Stato era distrutta, la compagine statale si manteneva. Questa è per natura più duratura, venendo sentita come necessità della convivenza ordinata. Ma essa non si può mantenere senza una forma esteriormente, ma in particolare interiormente riconosciuta e creduta, senza potere legislativo, esecutivo e giudiziario che sono essi stessi ancorati al diritto». Sulle condizioni in cui viene prodotta la democrazia weimariana più come antidoto alla possibile diffusione del modello sovietico e alla frammentazione territoriale che come reale trasformazione della *Verfassung* vigente insiste ESCHENBURG 1963.

«Mentre lo 'Stato di diritto', che si voleva rivolto contro lo Stato di polizia, significa solo il trasportare al di qua idee e istituzioni che per loro natura stanno dietro lo Stato di polizia, il vero Stato amministrativo è, al contrario, la trasformazione pianificata in una formazione sociale più conforme al tempo dello Stato di polizia già ordinato grazie al diritto amministrativo»[133].

Il riferimento alle diverse forme assunte dallo Stato nella modernità non serve solamente a designare un trascorso storico, quanto piuttosto a indicare quella che d'ora in poi sarà la linea lungo la quale lo Stato, in quanto forma concreta dell'organizzazione politica, deve trovare la propria specificazione. Lo Stato amministrativo, liberato dall'ipoteca politica del principio monarchico, non tanto dalla rivoluzione che di fatto l'ha lasciato intatto, quanto piuttosto dalla progressione della meccanizzazione dei rapporti, appare ora come una tappa ineliminabile all'interno di quello sviluppo razionale che dovrebbe portare al superamento delle cause strutturali dello scontro, neutralizzandone la polemicità. Come si vedrà, la stessa rielaborazione ultima della dottrina hobbesiana approda, secondo Tönnies, a un esito che intende l'amministrazione come compimento di ciò che già la legge dovrebbe essere in quanto decisione sovrana. Il contenuto del *Leviathan* sarà dunque «il programma di un governo che serve il popolo attraverso le buone leggi e la saggia amministrazione, perché lo rappresenta»[134].

Le stesse categorie tönniesiane fondamentali – *Gemeinschaft*, *Gesellschaft* e *Gemeinwesen* – finiscono per giocare un loro ruolo di primo piano all'interno della proposta teorica e del dibattito che, già durante la guerra, attraversano l'area socialdemocratica, ripensando l'azione dello Stato nella convinzione che l'economia capitalistica non si presenti più come concorrenza anarchica di individui liberi. Al contrario la sempre maggiore compenetrazione tra Stato e capitale porterebbe alla reciproca utilizzazione e produzione di ambiti e al dominio della 'società organizzata' grazie alla progressiva

[133] TÖNNIES 1918f, p. 268.

[134] TÖNNIES 1925e, p. 256.

neutralizzazione politica che il diritto come tecnica sociale consente[135]. Questa appropriazione amministrativa dello Stato necessita tuttavia di un fondamento unitario che solo la comunità sembra permettere. A questo scopo Heinrich Cunow opera un totale rovesciamento delle categorie tönniesiane, facendo dello Stato una struttura comunitaria, in modo che sia possibile un concetto di costituzione 'originariamente' unitario, non più esposto alle lacerazioni dello scontro, ma in grado di produrre 'naturalmente' una regolazione giuridica del conflitto[136]. Sebbene non entri direttamente nella polemica aperta dal volume di Cunow, né accetti il capovolgimento del senso delle sue categorie[137], Tönnies in sostanza aderisce a queste posizioni, come emerge già chiaramente nel 1919, quando egli, alla luce degli effetti della «immensa rivoluzione europea innescata nel 1914», valorizza quegli aspetti della sua prima opera che enfatizzano l'ineluttabilità della conduzione amministrativa e socialista dell'economia[138].

La rivoluzione – in Germania come altrove – può essere

135 «L'organizzazione è sempre una creazione giuridica e il diritto è la tecnica della società. Lo Stato è tuttavia una forma particolare di organizzazione, la più antica e la più grande. Stato e diritto sono mezzi tecnici della società. La dottrina del diritto e dello Stato è la scienza della tecnica sociale», RENNER 1918, p. 58.

136 Per CUNOW 1920, I, p. 250 lo Stato «non è una società e nemmeno una formazione societaria determinata, bensì una comunità pubblica oppure, come Marx per lo più si esprime, una collettività politica [*ein politisches Gemeinwesen*], un'organizzazione costituzionale, nella quale con il termine 'costituzione' non si deve intendere un diritto scritto concepito in paragrafi, bensì ogni regolazione giuridica che vincola e obbliga reciprocamente i membri della comunità». Ma si vedano anche pp. 258-259 su Tönnies scienziato sociale che supera la distinzione tra Stato e società. Il testo di Cunow fu senz'altro conosciuto da Tönnies che ancora in 1935a, pp. 207-208 lo cita come corretta interpretazione del materialismo storico.

137 Che si trattasse di un fraintendimento voluto delle categorie tönniesiane, funzionale alla reinterpretazione riformistica di Marx e quindi alla polemica sulla legittimazione dello Stato weimariano, è immediatamente colto da BORTKIEWICZ 1922 e da KORSCH 1923.

138 TÖNNIES 1919d, p. 60.

solo interna al percorso della razionalizzazione politica e capitalistica che aveva già investito non solo le forme della produzione, ma anche le strutture politiche. Lo Stato ha il pieno dominio sul tempo, in quanto esso è il tempo dell'ordine, anche quando la rivoluzione si presenta come fatto compiuto e deve dare una nuova forma allo Stato medesimo. Ciò significa che non possono essere comunque negati i due pilastri sui quali questo Stato si regge: il socialismo e l'individualismo sono i limiti storici di ogni compito amministrativo, perché nemmeno lo Stato può pensare di sottrarsi alla logica dello sviluppo. Inoltre proprio questo modello evolutivo rende la situazione tedesca totalmente diversa da quella russa, ma anche da quella francese del 1789, perché rispetto a entrambi questi precedenti essa si colloca a un livello evolutivo più alto, proprio perché quella tedesca è una rivoluzione proletaria. Ma la classe operaia tedesca è, secondo Tönnies, irrimediabilmente minoritaria e la repubblica socialista alla quale essa può mirare deve essere necessariamente un prodotto della mediazione e della avvedutezza.

Il primo passo di questa virtù pratica deve essere il ritorno più rapido possibile alla legalità, che, come si è già visto, viene intesa come qualcosa di più della semplice vigenza del diritto. Quest'ultima sembra essere infatti soprattutto il segno di una legalità più profonda inerente alla modernità come complesso. Non a caso lo spirito della nascente repubblica socialista dovrebbe essere quello della scienza, forma eminentemente moderna dell'ordine. Scienza, legalità e ordine sono le coordinate attorno alle quali costruire una compagine che non avrebbe altrimenti la garanzia della durata[139], perché la volontà particolare dei consigli rivoluzionari non giunge a essere volontà complessiva, ma continua a essere una volontà particolare non rappresentabile nell'astratta continuità degli scopi che stabilisce la successione tra persona individuale e collettiva. L'invocazione di un'assemblea costituente ha il significato immediato della richiesta

[139] TÖNNIES 1918f, p. 17.

di riconoscimento in quella trama di volontà e scopi che è generale caratteristica di ogni individuo moderno.

Non può quindi esistere il problema del concreto soggetto del potere costituente, perché questo non può che presentarsi come totalità che decide; l'assemblea costituente serve a legittimare la forma di una costituzione che è sempre già data come compromesso tra scopi. Proprio di fronte al problema di formulare una costituzione per il nuovo Stato, Tönnies può recuperare totalmente il bagaglio della sua sociologia hobbesiana, intervenendo sui tratti unitari o federali che essa dovrebbe accogliere al suo interno. Non solo: anche la critica al federalismo del secondo *Reich* viene ora aggiornata, riformulando il discorso sull'intensità dell'unità statale grazie all'impiego delle categorie fondamentali. La nuova costituzione può essere federale, perché ciò non solo è bilanciato dall'impronta nazionale di due grandi partiti – quello democratico e quello socialdemocratico –, ma anche perché il federalismo non si presenta più come espediente per mantenere la supremazia prussiana, ma come contrappeso necessario all'esistenza di un territorio tanto superiore per popolazione e importanza politico-amministrativa. «Diversamente dalla confederazione di Stati, nella quale prevale la pluralità, lo Stato federale vuole fare prevalere l'unità; tra di essi è pensabile un caso ideale di perfetto equilibrio tra la pluralità (o principio federalistico) e l'unità (o quello unitaristico)»[140]. Lo Stato federale è la formazione di compromesso che dovrebbe sia fare salve le caratteristiche sovrane dello Stato come unità – la titolarità della competenza assoluta –, sia dare voce alle sue realtà particolari. Esso viene ritenuto necessario per portare a compimento quello sviluppo politico e costituzionale che Tönnies aveva sempre sostenuto essere quello 'normale' per la politica moderna, sia di concretizzare il concetto in una situazione come quella tedesca che rischia di mettere continuamente in crisi un'unità costituita esclusivamente a partire dal concetto.

140 TÖNNIES 1919c, p. 52. Sui problemi della forma federale dello Stato con particolare riguardo alla Prussia TÖNNIES 1918h e 1918i e sul dibattito giuridico-politico ANSCHÜTZ 1918 e 1924, come pure BILFINGER 1924.

L'unità da affermare e salvaguardare è comunque la prima preoccupazione e anche il compromesso deve essere raggiunto in suo nome. Questi sono d'altronde la preoccupazione e l'intendimento non solo di Tönnies, ma anche per esempio di Weber e Meinecke[141], di fronte al progetto di costituzione fortemente centralistico presentato da Hugo Preuß nel gennaio del 1919. La differenza è che, mentre per loro il problema principale prende il nome di salvaguardia dell'unità della nazione, per Tönnies si tratta direttamente di affermare lo Stato nella sua forma razionalmente più pura. Come già due anni prima egli aveva fatto valere di fronte a Rathenau: «Quanto più decisamente noi affermiamo lo Stato, tanto più esso diviene nostro nella costituzione e ancora di più nell'amministrazione»[142]. Il federalismo di Tönnies, così come sarà quello dei socialdemocratici maggioritari, è soprattutto *staatstragend*, essendo direttamente riferito alla configurazione democratica dello Stato e alle possibilità di affermazione che a essa vengono garantite. Lo Stato cessa di essere il nemico della massa, ciò che si contrappone a essa «come potere estraneo e freddo»[143], per diventare infine il luogo in cui la moltitudine trova rappresentata la propria unità.

Nella costituzione postrivoluzionaria Tönnies vede in primo luogo il compimento tedesco del momento hobbesiano; la norma fondamentale di un'associazione politica fondata principalmente sul rapporto tra Stato e individuo[144]. Finalmente in Germania esisterebbe la possibilità di fondare uno Stato che è il frutto dell'accordo tra individui che decidono di astrarre nella maniera più ampia possibile dalle loro differenze[145].

141 MEINECKE 1919; WEBER 1919; e sull'origine della costituzione weimariana RÜRUP 1972.

142 TÖNNIES 1917b, pp. 836-837.

143 TÖNNIES 1887a, p. 215 (trad. it., p. 294).

144 «'L'individuo e lo Stato' è la formula per la cui realizzazione la repubblica una e indivisibile volle venire al mondo», TÖNNIES 1919c, p. 52.

145 TÖNNIES 1919c, p. 54.

Ciò che dunque conta è la possibilità di dare vita a una compagine assolutamente separata dalla condizione precedente. Tuttavia, coniugando fattualmente le due categorie dell'umanità e del popolo, nella quali aveva identificato le forme associative corrispondenti alle situazioni di società e di comunità, Tönnies appoggia il carattere federativo dello Stato come compensazione dell'assoluto sradicamento che è compreso nel concetto stesso di Stato. La confederazione dovrebbe essere la manifestazione del lato comunitario di una costruzione statale per sua natura esclusivamente societaria. Ancora una volta la comunità viene pensata e costruita a partire dal compimento della società e delle sue strutture: i suoi spazi non corrispondono a un ambito predeterminato, ma esclusivamente a un criterio di necessaria implementazione amministrativa, a partire dal quale viene recuperata la presenza di differenze con le quali è necessario scendere a compromesso.

Dal punto di vista politico questa d'altronde fu la forma dominante della soluzione weimariana, nata dal compromesso tra socialdemocratici maggioritari, borghesi radicali e centro cattolico[146]; e il compromesso politico si fondò a sua volta su quello sociale, costituzionalizzando i consigli, grazie al famoso art. 165 che avrebbe dovuto garantire la 'parità' di operai, impiegati e imprenditori nel governo complessivo dell'economia. In qualche modo Tönnies si incari-

146 Si veda la retorica e caustica domanda posta da VERMEIL 1923, p. 1: «Che cos'è in effetti la costituzione di Weimar se non un compromesso tra unitarismo e federalismo, governo personale e regime parlamentare, borghesia padronale e socialismo proletario, Stato e Chiesa confessionali, esigenze della vita collettiva e individualismo?». KIRCHHEIMER 1930b, pp. 64-65, sostiene che si trattò in realtà di compromessi non pienamente conclusi, consistenti in una serie di protezioni contradditoriamente giustapposte di fronte al timore di quel socialismo che sembrava destinato a dominare all'interno della costituzione. «I diritti fondamentali di Weimar nei loro punti decisivi non sono un compromesso, ma una singolare giustapposizione e riconoscimento, finora del tutto sconosciuti nella storia costituzionale, dei più diversi ambiti di valore». Questo è certamente vero, al punto che WOLGAST 1925 tentò di interpretare le diverse sezioni dei diritti fondamentali weimariani come presenza simultanea di assetti valoriali comunitari e societari.

ca di sostenere sul versante socialdemocratico la stessa linea che Weber sta sostenendo negli ambienti borghesi. Entrambi fanno leva sulla disciplina interna che deve costituire il collante dello schieramento operaio o borghese[147]. La stessa socialdemocrazia tedesca dopo le sue scissioni vive nel compromesso tra il sostenere lo stato presente delle cose e la volontà di modificarlo: un compromesso che è allo stesso tempo per Tönnies la contraddizione insita nel rapporto tra Stato democratico e società capitalistica[148]. Se nella politica di partito essa si manifesta come gestione del compromesso e repressione attiva delle forze che a esso si oppongono, nella costruzione del concetto di democrazia come forma assoluta di Stato essa impone di prendere atto non solo della definitiva caduta del paradigma costituzionalista classico, ma soprattutto di indagare tutti i termini che ora giungono a determinare la grammatica di quel concetto.

Su questo terreno giungono a intrecciarsi linguaggi e modi

147 «La borghesia deve fare assegnamento esclusivamente sulla propria forza e sul proprio lavoro, come da lungo tempo ha fatto la classe operaia», scrive WEBER 1918b, p. 454 (trad. it., pp. 238-239), registrando la fine del sistema di sicurezze che la monarchia burocratica aveva comunque garantito alla borghesia tedesca. Proprio «il fermo rifiuto della legittimità dinastica [è] un mezzo per porre finalmente anche la borghesia, politicamente parlando, sulle proprie gambe». TÖNNIES 1918e, p. 18, celebra invece le caratteristiche del movimento operaio tedesco che vorrebbe vedere permanere anche nel mutamento, sostenendo che esso «ha dovuto i suoi successi essenzialmente all'o r g a n i z z a z i o n e e al s e n s o d e l l ' o r d i n e. La severa organizzazione e la disciplina sono divenute non meno, ma molto più necessarie, non solo grazie alla libertà politica, che deve essere assicurata, bensì in modo del tutto particolare a causa dell'evidente stato di necessità dell'economia; esse sono il solo mezzo per salvarla». Cfr. anche MOMMSEN 1974, pp. 356-370.

148 Dopo essere diventato il partito decisivo nel panorama politico del *Reich* la condizione della socialdemocrazia viene così descritta da TÖNNIES 1922b, pp. 113-14: «'Conservatore' e 'partito d'ordine' è dunque, quello che vuole mantenere questo ordinamento statale e di conseguenza si impegna contemporaneamente a riformare dalle fondamenta o addirittura a rivoluzionare l'ordinamento s o c i e t a r i o (anche se a poco a poco, in un progresso avveduto). Se sarà possibile mantenere nel lungo periodo questo andamento divergente di ordinamento statale e ordinamento societario, sarà possibile apprenderlo solo dall'esperienza; il giudizio oggettivo non consente di pensarlo come probabile».

di approccio diversi, non essendo più sufficiente il ricorso ai classici della filosofia e al loro astratto immaginario di una moltitudine che diviene popolo con l'atto stesso della pattuizione. Si deve ricorrere alla psicologia sociale, facendo i conti con le masse concrete e il loro porsi come soggetti fisicamente presenti e non solo immaginati. Prima che la *Versammlung* possa essere riproposta come luogo politico, si deve indagare come la moltitudine possa presentarsi come gruppo, esprimendo un «volere sociale» che la mostri come unità differente dalla semplice somma dei suoi componenti. Si deve mettere a tema ciò che da punti di vista differenti Le Bon, Sighele, Tarde e molti altri hanno indicato come inaffidabilità della massa, come sua tendenza costante a non essere sottoposta ad alcuna norma, mettendo in discussione non solo la sua rappresentabilità, ma anche il suo essere il fondamento normale del discorso moderno sulla democrazia. 'Folla', *foule*, *rabble*, *Menge* sono tutti termini ai quali solitamente si accompagna la definizione «totalmente indeterminata di molti uomini dispersi, i quali – secondo il giudizio di colui che ne parla – hanno in comune tra di loro una certa valenza inferiore e si pensa di poterla riconoscere e provare anche nel loro modo di pensare e di agire»[149].

[149] TÖNNIES 1919b, p. 277. Lo stesso Tönnies tuttavia avverte che parte di questo saggio è stata scritta tre anni prima: sembra dunque trattarsi di un confronto che dal piano della critica di determinate posizioni scientifiche investe sulla scia degli avvenimenti i nodi più propriamente politici del problema della moltitudine. Si tratta d'altronde di un tema che occuperà autori importanti della sociologia weimariana, basti pensare al «contributo alla sociologia della rivoluzione», fornito da GEIGER 1926. Si tratterà generalmente di testi che prenderanno espressamente le distanze dall'impostazione tönniesiana, imputandole la separazione forzata del concetto di *Gemeinschaft* da quello di *Gesellschaft* e quindi l'impossibilità di giungere attraverso quelle categorie a una sociologia pienamente formale. GEIGER 1927, p. 360, ribadirà che come padre della sociologia deve essere indicato Simmel, dal momento che Tönnies, nonostante la ricchezza del suo contributo, «rimane soprattutto *Sozial- und Kulturphilosoph*». TÖNNIES 1932f, p. 107, sostiene di non aver mai usato la categoria di 'gruppo', perché essa scema nell'indeterminatezza, mentre per lui solo le masse e le associazioni organizzate attorno al riconoscimento soggettivo della loro esistenza – della loro volontà – sono entità sociologiche. COLM 1924 e 1931 muoverà invece dalle categorie tönniesiane per delineare una fenomenologia di quella massa, che è di fatto il vero ele-

Relativizzare questa convinzione comune è il compito che Tönnies si assume, per individuare come una norma collettivamente riconosciuta possa portare la moltitudine ad agire come 'gruppo', a essere cioè organizzata, presentandosi verso l'esterno come unità. La norma comune è quindi anche la caratteristica fondamentale del popolo; ma il problema più rilevante è la necessità di ricostruire come la moltitudine mostri di seguire quella norma, dunque in che modo essa si raduni; in questa nuova accezione, quali determinazioni di senso possa assumere la *Versammlung*. Diversamente da quanto affermato dalla psicologia sociale, vi sono secondo Tönnies «tre verità» che si possono comunque affermare quando si parla dell'adunarsi di una massa di individui: intanto che il numero agisce come moderatore di passioni che in piccoli gruppi avrebbero un effetto dirompente; quindi che la «massa che è e pensa assieme» tende ad affermare e a potenziare il valore medio dei propri componenti, ovvero ad agire nel senso di un'uguaglianza riconosciuta tanto dall'eventuale maggioranza, quanto dalla corrispondente minoranza; infine che «ogni lavoro o attività viene facilitato dall'operare insieme ad altri – la cooperazione – tanto di norma dal punto di vista meccanico, quanto anche da quello psichico»[150].

In questo modo la classificazione dei diversi modi di adunarsi, ordinatamente piuttosto che disordinatamente, autoconvocandosi invece che in forza di una convocazione esterna, in base a uno scopo condiviso che può essere economico, politico o religioso, tutte queste divengono caratteristiche sociologiche che possono servire per ripensare il modello stesso della *Versammlung*, rompendo l'assetto che, anche all'interno dello Stato costituito, continuava a pensare come esclusivamente rilevante il rapporto dei singoli con i loro scopi. Coerentemente con il rifiuto del *Gewaltverhältnis* e con la critica a Rousseau, quel modello di rapporto viene

mento nuovo che, durante e dopo la guerra, si impone come centro tanto della riflessione, quanto dell'azione politica.

150 TÖNNIES 1919b, pp. 291-292.

considerato esclusivamente come antefatto della costituzione dello Stato e superabile grazie al meccanismo rappresentativo[151]. Questa diversa chiarezza sociologica del concetto di *Versammlung* rimarrà d'ora in avanti la base su cui Tönnies costruisce anche i suoi riferimenti politici alla *Versammlung* originaria e quindi alla fondazione democratica dello Stato[152]. Una volta stabilita la possibilità sociologica dell'unificazione della *große Menge*, si tratta tuttavia di indicare la sua possibilità di esprimere una decisione unitaria che sia decisione di tutto il popolo; o almeno della sua maggioranza.

151 Si tratta hobbesianamente di una «teoria dell'unificazione [*Einigung*], attraverso la quale una moltitudine di uomini diviene una persona: essa lo diviene se un uomo o qualsiasi altra persona (artificiale) la rappresenta; è grazie all'unità del rappresentante, non a quella dei rappresentati che la persona diviene una. I rappresentati sono i mandatari, non come unità, come totalità, bensì come molti singoli, dei quali ognuno si rende responsabile e si riconosce in ciò che il rappresentante fa in nome di loro tutti», TÖNNIES 1926d, p. 35.

152 Esemplare in questo senso è il fatto che nel fondamentale saggio del 1930 sulla dottrina dell'assemblea Tönnies mantenga la classificazione sociologica dei diversi tipi di *Versammlung* che vengono qui indicati. Il confronto con la psicologia sociale, oltre alle necessità della chiarificazione concettuale, ha inoltre l'intento di sfatare alcuni luoghi comuni, affermatisi nella psicologia delle masse: in particolare il mito del loro carattere conservatore e il loro essere formate dalla «feccia del popolo».

Capitolo quinto

Democrazia e 'Gemeinwesen'

1. *Forme e figure della democrazia*

È necessario tornare a riflettere sulle condizioni di pensabilità della società moderna, nel momento in cui si sono verificati eventi che molto assomigliano alla descrizione che «il nostro filosofo ha dato dello stato di natura». Non solo la guerra, ma soprattutto le dure condizioni della pace sembrano attualizzare una situazione che è la negazione del 'rapporto razionale' che la teoria pretenderebbe. Ciò è evidente nella pretesa di addossare totalmente alla Germania la colpa della guerra. Questa stipulazione di pace, «annunciata come sentenza giudiziaria contro dei delinquenti... che hanno solo il diritto di accettare o rifiutare la pena che pende su di loro, non è un contratto; giuridicamente è possibile solo contro dei sudditi»[1]. Tuttavia, oltre che come immagine costantemente riflessa dai rapporti internazionali, lo stato di natura è ormai un problema più profondamente sentito come dimostra la torsione assunta dall'interpretazione di Hobbes. Ora il nodo diviene il suo effettivo superamento, l'inconciliabilità assoluta che Tönnies vuole vedere stabilita tra di esso e lo *status civilis*. Allo stesso tempo tuttavia risulta sempre più chiaro che, come era già avvenuto nella tanto studiata Gran Bretagna[2], mantenere il contratto come schema di riferimento del rapporto politico crea

[1] TÖNNIES 1925e, p. VII. L'impegno tönniesiano nel dibattito sulla questione della colpa fu intenso e prolungato e utilizzò tutti gli argomenti impiegati all'epoca: cfr. tra gli altri TÖNNIES 1919g, 1920b, 1922d. Sugli interventi di Tönnies cfr. DREYER 1991.

[2] Si veda soprattutto ATIYAH 1979.

una serie irresolubile di problemi, primo fra tutti l'impossibilità di costruire una forma adeguata per il *politischer Zustand.*

Il progressivo abbandono del paradigma contrattualista come figura della democrazia è il tratto caratterizzante della politica sociologica tönniesiana negli anni venti e culminerà all'inizio del decennio successivo con l'abbandono del diritto naturale societario quale necessario schema di riferimento di ogni normatività. Due sono gli assi lungo i quali Tönnies sviluppa la propria risposta alla crisi politica del contratto: da una parte la piena valorizzazione del concetto hobbesiano di rappresentazione, dall'altra l'inserzione sempre più massiccia di argomenti spinoziani all'interno di un discorso che ha vieppiù come suo centro la democrazia. La hobbesiana artificialità civile, la cui carenza da sempre Tönnies aveva visto colmata dalla filosofia spinoziana[3], non può più essere articolata seguendo lo schema esclusivamente societario dell'individuo contrattuale, perché l'omologia e la continuità tra contratto privato e contratto sociale rischia di riversare continuamente nel pubblico il rapporto conflittuale che esiste tra gli individui. Si deve in qualche modo superare lo scacco che Tönnies aveva trovato enunciato nell'analisi di Spinoza. Qui era evidente l'impossibilità di una concettualizzazione del contratto a causa del predominio degli affetti, al punto da affermare che «la condizione naturale e quella civile sono poste una accanto all'altra senza mediazione. Il contratto è il razionale; il razionale può solo derivare dalla ragione; ma il razionale non può servire come spiegazione della realtà»[4]. La condizione politica non può darsi fino a che non si accetta come centrale quel registro della volontà che, implicando un tratto inequivocabilmente decisionistico, fa sì che essa nasca da una considerazione

[3] TÖNNIES 1879-81, p. 238: «Se tuttavia l'agire secondo il giusto pensiero viene posto come unico ideale etico, allora la conseguenza, non riconosciuta da Hobbes, è un affetto particolare, cioè una forma fenomenica del desiderio di vita, da collegare a questo pensiero o alla ragione, come è stato apertamente sostenuto da Spinoza (*Ethica* IV,8 e altrove)».

[4] TÖNNIES 1883, p. 278.

razionale (*aus vernünftiger Ansicht*) e non dalle passioni. Nel *Trattato teologico politico* Spinoza non avrebbe ancora effettuato la scelta per quel paradigma volontaristico che nell'*Ethica* si sostituisce all'intellettualismo precedente; grazie a questa scelta diviene anche possibile pensare che il razionale possa nascere da ciò che razionale non è, quindi dalle passioni. Su ciò si fonda la centralità del concetto di *potentia*: «potenza di ogni individuo è la sua natura o la sua volontà di vita; il suo diritto è uguale alla sua potenza». Il diritto di ogni uomo viene dunque determinato «attraverso il desiderio e la potenza» e non dalla retta ragione, di modo che nel processo di costituzione l'irrazionale e il razionale abbiano lo stesso valore. Ciò significa anche che razionale non è da identificare immediatamente con colto, come dimostra l'equiparazione di dotto e ignorante (*sive sapiens sive ignarus*) espressa da Spinoza nel *Trattato politico*: non essendo direttamente collegate *potentia* e ragione, la condizione politica può solo derivare da un atto di volontà per il dominio sulle proprie passioni. E il soggetto che può compiere quest'atto è quello che sarebbe pienamente indicato nella quinta parte dell'*Ethica*, ovvero il già richiamato uomo ideale, che si oppone a quello reale e alle sue passioni[5]. Nonostante Spinoza «come pensatore sia un evento assolutamente i n d i v i d u a l e», egli finisce così per indicare una direzione del pensiero totalmente rivolta alla possibilità di superare i limiti del passato e le debolezze del presente[6].

Dopo più di quarant'anni questa stessa capacità viene attribuita anche al modello leviatanico di Hobbes. Il *Leviathan* diviene il punto di approdo definitivo della dottrina hobbesiana, superando ogni rimando a una possibile ripartizione

[5] TÖNNIES 1883, pp. 282-283. Cfr. anche SPINOZA, *Ethica*, p. 573.

[6] TÖNNIES 1883, p. 285. In questo modo è l'impianto spinoziano a retroagire su quello di Hobbes, così come il secondo avrebbe influito decisamente sul primo rendendo «i concetti morali dipendenti dal *consensus*» (p. 265). D'altronde TÖNNIES 1896a, p. 226, non esita a indicare nello spinozismo e nella sua intersezione con la biologia e la sociologia la fonte di ogni filosofia del futuro. Su questi temi, con un'impostazione diversa dalla presente, WALTHER 1991.

tematica tra le tre opere principali: negli *Elements* il diritto, nel *De cive* il cittadino, nel *Leviathan* lo Stato. La valorizzazione di nuove concettualizzazioni muta radicalmente il quadro rispetto alle precedenti esposizioni, facendo riconoscere nell'edizione inglese del *Leviathan* «molto più un trattato politico che di diritto naturale»[7]; esso rappresenta il «compimento del pensiero» hobbesiano, perché solo in esso si completa un percorso che ha il suo punto focale nei concetti di persona e di rappresentazione. La loro centralità impone al discorso quella svolta che Tönnies aveva individuato in precedenza come mancante. Solo nel *Leviathan* il problema cruciale diviene l'effettivo superamento dello stato di natura, l'inconciliabilità assoluta tra di esso e lo *status civilis*. Cosa mancava nelle esposizioni precedenti? Mancava

> «la chiara e compiuta distinzione del *Gemeinwesen*, non solo da una qualunque società e da una generica socievolezza, ma anche dalle società grandi e durature, dai patti, da tutte le condizioni sociali che sono possibili e di fatto compaiono anche nello stato di natura e che, come tali, sono proprie dello stato di natura»[8].

Solo con il *Leviathan* verrebbe introdotta una nuova impostazione del discorso sulla socialità in generale, come dimostrerebbe il fatto che in esso Hobbes non senta più la necessità di riferirsi polemicamente al concetto aristotelico dell'animale politico. Grazie alla concezione dello Stato come costruzione totalmente artificiale, nella più matura delle opere hobbesiane verrebbe completamente superata la necessità di un'antropologia destinata a giustificare il passaggio allo *status civilis*, come pure il bisogno di sottoporre la natura umana da essa delineata a un'opera di disciplinamento tale da rendere possibile la condizione civile[9]. Accanto al catalo-

[7] TÖNNIES 1925e, p. 255.

[8] TÖNNIES 1923a, p. 319 (trad. it., p. 174).

[9] «Non si parla più dello *zoon politikon* e manca tutta la spiegazione a esso connessa sulla natura esclusivamente egoistica dell'uomo», TÖNNIES 1923a, p. 320 (trad. it., p. 175). Come è noto, Hobbes critica il concetto aristotelico di *ζῷον πολιτικόν* in particolare in *De cive* I, 2, spiegando in una nota al testo come non esista un istinto che porta alla società, ma che

go delle passioni 'negative', vi sarebbe ora quello delle passioni che inclinano alla pace; ma la vera novità riguarderebbe il concetto di guerra: «Il problema si interiorizza: latentemente la guerra di tutti contro tutti è sempre presente dove predominano concorrenza, sfiducia, vanità»[10]. Il concetto non sarebbe più esclusivamente riferito a una condizione presente solo nello stato di natura, quindi opposta a quella di pace, perché mantenere quella simmetria avrebbe significato porsi ancora una volta di fronte a un passaggio in qualche modo storico che dovrebbe essere possibile anche collocare temporalmente.

La definizione della guerra è ora immediatamente riferita a una qualità del tempo, così come accade per il tempo atmosferico. Questa l'innovazione fondamentale che, secondo Tönnies, introduce la necessità che il tempo del *Leviathan* sia totalmente diverso da quello 'naturale', diverso nella sua essenza, quindi inconciliabile non solo con forme di dominio patriarcali e dispotiche che sanzionano definitivamente gli esiti di una guerra avvenuta, ma anche diverso da quel tempo in cui lo stato di guerra possa essere riportato alla presente condizione civile della società.

«E l'epoca più recente con la lotta scatenata per la concorrenza, con le sue lotte di classe, lotte di partito e guerre civili ha vieppiù svelato la 'testa di Medusa' (per dirla con Marx) che si nasconde dietro al velo di quello che si suppone essere il 'massimo' sviluppo civile che noi esperiamo stupiti come campagna trionfale della tecnica, del traffico mondiale, della scienza».

Con questa considerazione Tönnies chiude lo studio specificamente dedicato alla critica hobbesiana del mito dell'animale politico, proponendo altresì, quasi come progetto di un'ipotetica ricerca, quante volte, ed evidentemente in quali contesti, fosse stato evocato «lo spettro della guerra di

essa diviene possibile solo grazie all'educazione che elimina l'originaria mancanza di disciplina.

10 TÖNNIES 1923a, p. 320 (trad. it., p. 175).

tutti contro tutti, ad esempio dalla metà del XIX secolo»[11]. Il riferimento esplicito e quello affidato all'evidenza si sommano per indicare quale sia la traduzione fondamentale che Tönnies compie della descrizione hobbesiana dello stato di natura. Quali siano in altri termini le condizioni specifiche che, nonostante lo stupore di fronte allo sviluppo della razionalizzazione, impongono il passaggio dalla situazione naturale di scontro a una nuova condizione politica.

Quella che Tönnies indica come oscillazione della teoria hobbesiana tra l'affidarsi al potere dello Stato e il confidare nella possibilità dell'affermarsi di una costruzione pienamente razionale della convivenza umana, è anche, e forse soprattutto, un'oscillazione interna alla sua dottrina degli anni venti. Certo è che la guerra e la rivoluzione hanno rafforzato una convinzione, che ha certamente radici lontane, ma viene espressa chiaramente in uno scritto autobiografico del 1922: «Potere non è autorità, e un potere statale senza autorità, che ha dunque contro di sé l'opinione pubblica (per quanto questa possa non essere nel giusto) è un potere statale debole»[12]. Si tratta dunque di trovare un fondamento davvero assoluto per l'autorità statale, in modo che essa sia spendibile contro quello stato di generale insicurezza che il protrarsi del latente stato di guerra provoca. Ciò deve avvenire da una parte, sul piano dottrinario, rendendo il discorso hobbesiano pienamente funzionale a uno Stato in cui la presenza dominante è quella della *große Menge*; dall'altra, sul piano più immediatamente politico, cercando di costruire il concetto normale di democrazia, secondo il rapporto tra concetto e realtà che è stato già individuato.

[11] TÖNNIES 1923a, p. 329 (trad. it., p. 181).

[12] TÖNNIES 1922a, p. 33. Ciò dovrebbe essere particolarmente vero nel momento in cui è avvenuta la scelta repubblicana che, più che un determinato modo di obbedire, dovrebbe fondarsi sulla capacità di creare una disposizione all'obbedienza, come aveva d'altronde scritto SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, p. 414: «perciò è maggiormente soggetto all'altrui potere chi decide in piena coscienza di eseguirne tutti gli ordini, e segue inoltre che detiene il massimo potere colui che regna sugli animi dei sudditi». Sul rapporto tra consenso e potere in Spinoza TOSEL 1985.

L'ulteriore ricerca tönniesiana di una radice hobbesiana del concetto di *Versammlung* assolve al primo compito. Questa ricerca deve superare quella che si è vista essere la proposizione totalmente storicizzata degli *Elements*, con la quale lo stesso Hobbes indicava nella democrazia l'origine temporalmente precedente a ogni forma di Stato. Essa deve giungere a indicare un modello in cui la democrazia sia una forma puramente razionale, perché solo in questo modo essa può contenere quel carattere ideale più volte richiamato che, proprio per la sua natura atemporale, può dare forma alla situazione del presente. Fondamentale sarebbe l'innovazione introdotta da Hobbes in *De cive* VII, 5. Qui Hobbes scrive che «quelli che si radunano per stabilire la costituzione dello Stato per il fatto stesso di radunarsi, formano già quasi una democrazia»[13]. Tönnies può quindi argomentare che quell'avverbio – quasi – muta la posizione degli *Elements*, facendo sì che la democrazia non sia più qualcosa di precedente in senso temporale, bensì che essa è qualcosa di diverso dall'atto della costituzione. Secondo la lezione del *De cive* perché vi sia democrazia, al momento della costituzione il popolo deve assumere su di sé il potere e dichiararlo permanente. Il fatto dell'assemblea originaria – la *Urversammlung* tönniesiana – non è più sufficiente a definire una democrazia[14].

[13] In una nota all'edizione italiana di HOBBES, *De cive*, p. 180, Norberto Bobbio ha ribadito l'importanza dell'avverbio 'quasi', sul quale Tönnies fonda la sua interpretazione, condividendola e avvalorandola. Critico nei confronti della teorizzazione tönniesiana della *Urversammlung* è invece PASQUINO 1994, p. 56, che nega che il patto di autorizzazione sia interpretabile come una situazione costitutiva, ma solo come la promessa di tenere un «comportamento di obbedienza alle leggi civili».

[14] «Due elementi, dunque, costituiscono la democrazia: uno è il δέμοσ, formato da una collettività che si raduna regolarmente e in modo stabile; l'altro è il potere, τό χράτοσ costituito dalla pluralità dei suffragi», HOBBES, *De cive*, VII, 5. Tönnies commenta: «Alla c o s t i t u z i o n e democratica appartiene come momento necessario, che l'assemblea originaria si dichiari permanente, cioè che essa non si sciolga senza avere trovato una determinazione vincolante sul tempo e sul luogo della sua prossima riunione». Nonostante Hobbes richieda che questa decisione venga presa a maggioranza, il dato importante rimane la continuità che essa rivendica per sé. «Solo attraverso assemblee regolari, stabilite in

Questa tendenza della dottrina hobbesiana dello Stato raggiunge il proprio compimento nel *Leviathan*, dove l'originario momento assembleare non rimanda più, in alcun senso, a una democrazia, neppure incompleta o imperfetta. Il superamento dell'assetto precedente, fondato sulla continuità tra natura e ragione, era anche la causa dei problemi hobbesiani nell'argomentare l'effettività del passaggio dalla condizione naturale a quella civile. Dove ora Hobbes modificherebbe la sua dottrina, divenendo «più sicuro», sarebbe

> «in un unico punto: ogni *Verein* o associazione, quindi anche l'associazione statale in quanto *Verein* supremo e assoluto, ha esistenza e durata solo attraverso la coscienza razionale dei partecipanti. E questa coscienza razionale è la coscienza dell'autodominio (collettivo); ... a questo scopo serve in ultima istanza... la costruzione giuridica del mandato e della rappresentanza: lo Stato diviene il mandatario generale, dominando tutti su incarico e in nome di tutti»[15].

Il concetto di persona rappresentativa come punto di arrivo di tutta la teoria fa sì che, a partire dal *Leviathan*, non sia più in primo piano la «fondazione giuridica (giusnaturalistica) dell'ubbidienza», ma «quella dello Stato in quanto opera d'arte dell'idea, una fondazione che deve valere come riuscita solo se la volontà dello Stato viene rappresentata da una persona (individuale o collettiva), provvista di un potere giuridicamente illimitato»[16]. È dunque la persona

conformità alla costituzione il *demos* ha un'esistenza in generale; dunque non solamente grazie al principio di maggioranza e al costituirsi una sola volta attraverso di esso come persona giuridica», TÖNNIES 1925e, p. 243. Seguendo in buona parte l'interpretazione tönniesiana, anche STRAUSS 1977, pp. 213-19 sostiene che per Hobbes la democrazia rappresenta la prima forma di stato artificiale. Contrariamente a Tönnies, egli sembra tuttavia interessato a stabilire come si afferma la possibilità di considerare artificiale anche la monarchia. In Tönnies vi è la ricerca di una via d'uscita dalla paura, in Strauss la descrizione della sua geometria.

[15] TÖNNIES 1925e, p. 214.

[16] TÖNNIES 1925e, p. 217. Sul concetto di rappresentazione politica in Hobbes cfr. comunque HOFMANN 1990, pp. 382-393; JAUME 1986, pp. 46-53 e PITKIN 1964.

rappresentativa il luogo, assolutamente 'nuovo', dove si manifesta la completa frattura tra stato di natura e stato civile, perché essa è davvero l'unica costruzione non esistente prima della fondazione dello Stato. Tutta la successiva esposizione tönniesiana mira a determinare le caratteristiche di questa persona e quindi quella che lui stesso definisce l'essenza della rappresentazione. Tutti i caratteri che Hobbes ascrive alla persona artificiale, primo fra tutti l'autorità illimitata, servono a dimostrare la sua differenza specifica non solo dalle transeunti strutture dello stato di natura, ma anche e soprattutto da quella *Urversammlung* che serve ora esclusivamente a chiamare in vita la persona artificiale.

La *Urversammlung* dimostra di essere «l'origine 'naturale', cioè razionale e normale ('tipica') dello Stato», ma essa ha «un mandato determinato e l i m i t a t o... essa non è lo Stato stesso. Essa non ha alcun potere sovrano»[17]. Essa è, proprio per questo, un ennesimo episodio del momento hobbesiano; dimostrazione del fatto che nella dottrina di Hobbes sono in qualche modo prefigurate le movenze e i momenti della fondazione dello Stato rappresentativo, nel quale l'assemblea costituente diviene il principio reale di ogni ulteriore fondazione statale, provvedendo allo stesso tempo a rendere inagibile ogni riferimento al potere costituente come concreta potenza di uomini sul proprio futuro. Essa è tuttavia indispensabile per il passo ulteriore dell'interpretazione tönniesiana; senza il momento intermedio della *Urversammlung* non si potrebbe nemmeno giungere a una perfetta determinazione razionale della persona artificiale. Pur nella sua transitorietà la *Urversammlung* è infatti un momento di razionalità che permette di decidere sulla forma personale dell'artificio, distinguendo inequivocabilmente l'accordo contrattuale dalla stipulazione pattizia[18]. Essa diviene il vero e unico mandante nel patto che istituisce la persona

[17] TÖNNIES 1925e, p. 240. Cfr. anche FORSYTH 1991.

[18] Sul significato del patto nel discorso hobbesiano DUSO 1993, p. 25, ma anche pp. 37-38 sui problemi prodotti dalla posizione hobbesiana secondo cui il rappresentante possa anche essere una persona naturale.

sovrana, per scomparire subito dopo di fronte all'assolutezza del potere di quest'ultima, svolgendo tuttavia un ruolo altrettanto importante come cesura tra i diritti dei singoli e la legge del sovrano, perché al suo interno non si danno contratti di alcun tipo, ma solo una decisione maggioritaria.

Ciò nonostante la valorizzazione tönniesiana della *Urversammlung* rischia, come è evidente, per lo meno di alludere alla possibilità di esistenza di scansioni interne in quell'unico contratto necessario alla costituzione dello Stato che la dottrina hobbesiana nel suo complesso ripetutamente e chiaramente afferma. I giuristi tedeschi si erano già divisi sull'interpretazione del contrattualismo hobbesiano, giungendo addirittura a ipotizzare l'esistenza di un doppio contratto, nascosto tra le pieghe del discorso[19]. Ancora una volta tuttavia per Tönnies il più importante critico di Hobbes è Gierke. Questi infatti afferma l'unicità del patto, mettendo nel contempo a fuoco il vero problema che sta dietro a quella distinzione dottrinaria: quello cioè del trasferimento dei diritti[20]. Il problema non è dunque più l'ipotetico carattere originario della democrazia, il fatto che lo stesso Hobbes in *De cive* VII, 8 e 11 sembri indulgere a una definizione della democrazia come *universitas civium* in grado di trasferire il potere sovrano sia a un'assemblea aristocratica,

[19] Questa era la conclusione a cui era giunto REHM 1896, pp. 243-52, prendendo in esame gli stessi passi, soprattutto del *De cive*, utilizzati da Tönnies per dimostrare la presenza ancora imperfetta di un'assemblea costituente e quindi di un concetto di democrazia tuttora basato soprattutto sull'esperienza. JELLINEK 1900, pp. 184-186 (trad. it., p. 414) aveva invece, non solo sostenuto la presenza di un solo patto, ma soprattutto concluso che la «dottrina hobbesiana significa piuttosto una razionalizzazione del processo di fondazione dello Stato, non vincolata ad alcun tempo e ad alcuno spazio». Sulla tradizione in epoca moderna specificamente tedesca di un contrattualismo fondato sul doppio contratto cfr. ora KERSTING 1994, in particolare pp. 217-236.

[20] Per GIERKE 1880, pp. 341-342, nota 36, «il sovrano, sia egli *homo* o *coetus*, sta sopra e fuori dal contratto; egli non è contraente con altri bensì destinatario. La *translatio*, attraverso la quale ognuno trasferisce a lui la sua libertà, viene compiuta attraverso il contratto di tutti reciprocamente; il sovrano ottiene il diritto a lui riservato in forza dell'efficacia qui presupposta dei contratti a favore del terzo».

sia a un monarca. Il vero problema è la continuità che l'interpretazione gierkiana ritrova anche nel *Leviathan* tra stato di natura e stato civile: la *translatio juris* diviene infatti il momento di continuità che impedirebbe alla persona rappresentativa di avere caratteri assolutamente sconosciuti nella condizione naturale. Per il disegno complessivo tönniesiano non è perciò sufficiente stabilire una differenza specifica tra i controversi enunciati hobbesiani del *De cive* e quanto compare nel *Leviathan*: deve essere tracciata una linea di demarcazione che attraversi anche questo testo, per stabilire una priorità tra quanto Hobbes scrive nel cap. XVII[21] e l'assoluta artificialità della persona sovrana affermata nel capitolo successivo. Nel primo passo infatti è ancora presente la *translatio juris* che, sebbene avvenga tra i singoli nello stato naturale, lascia comunque aperta la possibilità che questi diritti naturali siano poi la materia di cui consiste la forza della persona artificiale.

La centralità della formulazione che apre il cap. XVIII del *Leviathan*, relativa all'istituzione del *commonwealth* in forza dell'autorizzazione del rappresentante sovrano, deve essere chiaramente riconosciuta come l'espressione più alta della dottrina hobbesiana. L'autorizzazione non implica infatti il trasferimento, visto che non si potrebbero riconoscere come proprie azioni e parole della persona rappresentativa, se si fosse ceduto proprio il diritto relativo a quelle parole e a quelle azioni. Anche quanto viene detto nel capitolo precedente deve essere corretto da questa formulazione[22] che ne costituisce il superamento e, allo stesso tempo, forma la base necessaria per pensare davvero lo Stato come struttura totalmente artificiale, avente la piena disponibilità di agire

21 «Questo è più del consenso o della concordia; è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che se ogni uomo dicesse ad ogni altro, *io autorizzo e cedo il mio diritto a governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le azioni in maniera simile*», HOBBES, *Leviatano*, p. 167.

22 TÖNNIES 1925e, p. 304.

per e su tutti gli individui. Secondo Tönnies questo specifico andamento della teoria sarebbe confermato dalla giustificazione fornita da Hobbes del diritto di punire esercitato dal sovrano, dove l'affermazione che «ogni uomo cede il diritto a difendere un altro» viene immediatamente superata nel senso ora chiarito da quella che stabilisce che «il diritto che lo Stato (cioè quello o quelli che lo rappresentano) ha di punire, non è fondato su qualche concessione o dono dei sudditi»[23]. Nell'ottica tönniesiana la connessione di questi enunciati hobbesiani con quelli richiamati in precedenza dovrebbe chiarire non solo «per quale porta è entrato il diritto o l'autorità di punire», come peraltro lo stesso Hobbes scrive, ma anche come sia possibile che lo Stato si distacchi completamente dal mondo storico che lo produce, senza mai entrare in rapporto contrattuale con esso, potendo così trasformare ogni diritto storico, ovvero societario, in diritto politico.

Rimane il fatto che, per conferire il suo mandato, la *Urversammlung* procede attraverso una decisione maggioritaria la quale, non essendo una decisione avente un contenuto specifico ma solo la necessità dello Stato, una volta presa, si rivela essere comunque una decisione unanime. Il principio maggioritario non dovrebbe avere particolare rilevanza nella dottrina hobbesiana, dal momento che l'iniziativa politica spetta comunque al sovrano e, anche dopo l'istituzione, una decisione maggioritaria deve essere necessariamente suscitata da quest'ultimo[24]. La questione cambia se, come fa Tönnies, si suppone che dal meccanismo hobbesiano possano nascere due forme diverse di Stato, la monarchia o la repubblica, e quest'ultima possa essere aristocratica o democratica. In un repubblica democratica il principio maggioritario torna a giocare un ruolo, anche se l'assemblea sovrana ha l'assolutezza di ogni persona artificiale. Ancora una volta Tönnies ripercorre i passaggi interni dell'argo-

23 HOBBES, *Leviatano*, p. 305.

24 «Ma, soggiunge scetticamente Hobbes, non c'è da aspettarsi che il sovrano lo faccia», ricorda RUFFINI 1986, p. 80.

mentazione hobbesiana dagli *Elements* dove, muovendo dall'unanimità, Hobbes giunge a parlare della decisione maggioritaria[25], al *De cive*, dove la decisione maggioritaria della *Urversammlung* coincide immediatamente con la costituzione dello Stato. L'accettazione del principio maggioritario si somma qui con il problema già considerato del trasferimento dei diritti, al punto che esso non solo contribuisce a negare l'artificialità della persona sovrana, ma introduce pericolosamente una distinzione nell'uguaglianza fondamentale di tutti coloro che si presentano come partecipanti all'assemblea originaria.

Oscillando tra la sua presenza al momento della fondazione dello Stato e il suo ritornare costante all'interno dello Stato costituito, il principio maggioritario racchiude il doppio problema della pensabilità stessa di un rapporto politico democratico: da una parte l'eguaglianza, che deve essere comunque affermata, dall'altra la funzionalità che le decisioni statali devono in ogni caso mostrare. Esso non è dunque un problema teorico relativo alla fondazione dello Stato, perché nel momento in cui si ripresenta rischia di essere anche la riproposizione del rapporto dello stato di natura, rischia cioè di alludere al carattere decisivo della forza. Per il suo essere figura e determinazione della democrazia, i problemi della sua applicazione e del suo riconoscimento generalizzato sono dunque gli stessi del programma di razionalizzazione della vita politica, economica e sociale. Ciò era già stato riconosciuto non solo nel dibattito dell'epoca guglielmina sul diritto di voto, ma anche da tutta quella pubblicistica politica che, pur non mirando a una critica radicale del sistema politico del secondo *Reich*, si proponeva di cogliere le possibilità di modernizzazione di quella struttura, pur conservandone le caratteristiche essenziali[26].

[25] Cfr. rispettivamente HOBBES, *Elementi*, p. II, cap. I, 2 e p. II, cap. II, 2; ma anche TÖNNIES 1925e, p. 241.

[26] DELBRÜCK 1914, p. 156, aveva affermato il carattere totalmente pratico del principio maggioritario, necessario esclusivamente a impedire la guerra civile, ma privo di qualsivoglia possibilità di esprimere una volontà del popolo, dato che hegelianamente «il popolo è quella parte dello

Se prima della guerra il principio maggioritario viene criticato e rifiutato per le incrinature che potrebbe produrre nella compattezza della compagine politica complessiva, dopo la guerra esso diviene il fondamento stesso su cui costruire il nuovo rapporto democratico, nella convinzione che sia oramai inattuale sia ogni riferimento all'unanimità, intesa anche solo come finzione, sia soprattutto la possibilità di dominare contro il volere della maggioranza. Spogliata da ogni riferimento ideologico o valoriale, la volontà maggioritaria diviene l'unico mezzo in grado di imporre una decisione che paradossalmente, proprio grazie al riferimento al maggior numero, si presenta come neutrale[27]. Il principio maggioritario sembra così basarsi su tre presupposti necessari: l'esistenza di una totalità all'interno della quale la decisione maggioritaria viene presa, l'omogeneità fondamentale di questa che consente l'adeguamento della minoranza alle decisioni della maggioranza, il fatto che il personale politico selezionato attraverso la decisione sia comunque considerato più competente della massa che si esprime[28]. Il *Mehrheitsstaat* democratico diviene in questo modo il luogo di espressione di quella omogeneità presupposta, o comunque sempre in produzione, che sarà una delle categorie fondamentali di tutta la pubblicistica politica weimariana nel pieno della crisi degli assetti della dottrina dello Stato[29].

Stato che non sa cosa vuole»: esso non può quindi avere né una volontà sostanziale, come preteso dai nostalgici delle costituzioni cetuali, né una progettualità politica che non sia determinata da una presenza esterna che lo organizza. Il problema del principio maggioritario, o meglio della sua estensione o restrizione, è quindi l'impossibilità di fare salvo il dualismo di burocrazia e massa che garantiva a quella Germania la sua organizzazione interna e la sua potenza verso l'esterno. Per una ricostruzione del dibattito precedente alla rivoluzione cfr. LANCHESTER 1985.

27 Secondo WEBER A. 1925, p. 47, essa è «dal punto di vista puramente tecnico, l'unica forma possibile contro la formazione della volontà fondata sul dominio, sia esso tradizionale, carismatico, autoritario e conforme alla violenza, l'unica che come questa garantisca la capacità di azione all'apparato dell'agire politico».

28 WEBER A. 1925, pp. 50-51.

29 Esemplare a questo riguardo rimane HELLER 1926.

Tuttavia la neutralizzazione della decisione in forza dell'omogeneità presupposta si fonda su di un'etica della disuguaglianza che in ultima analisi fonda la legittimità delle aristocrazie rappresentative. Il discorso tönniesiano sul principio maggioritario si trova quindi preso in questo contrasto. Esso vuole affermare l'uguaglianza assoluta su cui il principio deve fondarsi[30], mentre riconosce la necessità razionale dell'attuale presenza di oligarchie politiche e, allo stesso tempo, nega che il principio di maggioranza abbia una vigenza fondata sulla sua fattualità[31], perché in questo modo esso sarebbe solamente un nuovo episodio di quella contrapposizione tra *Mächte* che ha caratterizzato ogni forma storica di organizzazione politica. Esso si risolverebbe in una riaffermazione del carattere necessariamente aristocratico inerente a una politica, comunque consistente nel dominio dell'intelligenza della burocrazia sull'istintualità della massa, oppure dei rappresentanti sui rappresentati, tanto più ora che questo rapporto si sta consolidando nelle forme organizzate dei partiti politici[32]. Una volta accettato il fatto che ognuno

[30] «Non disconosco che storicamente l'idea che sette siano più forti di sei coagisca nello sviluppo del principio; dimostrazioni istruttive si trovano nella fonte inesauribile del diritto consociativo di Gierke. Tuttavia ciò significa: sette uguali contro sei uguali, ugualmente forti e ugualmente ben armati. Il concetto di uguaglianza è il momento decisivo», TÖNNIES 1919b, p. 301. La più esplicita critica gierkiana del principio di maggioranza era stata espressa in GIERKE 1913, dove il giurista negava la possibilità dell'«equiparazione della maggioranza con la totalità», riaffermando allo stesso tempo il carattere di organi e non di rappresentanti di «tutti i membri o complessi di membri chiamati a manifestare la personalità dell'associazione in un determinato ambito di attività». La conclusione del discorso gierkiano era comunque il carattere storicamente condizionato di ogni decisione maggioritaria e quindi del principio stesso. «Il suo ambito di validità non può essere fondato razionalmente, ma solo storicamente; il suo valore non venire determinato in assoluto, ma solo a secondo dei modi in cui di volta in volta agisce nella vita organica della collettività».

[31] Come invece incisivamente sostenuto da DELBRÜCK 1914, p. 18: «Se si vuole evitare la guerra civile, si lasciano governare coloro i quali in caso di battaglia avrebbero comunque il sopravvento; e questi sono la maggioranza».

[32] Cfr. DELBRÜCK 1914, p. 76 «La democrazia consiste in un'oligarchia. Una rappresentanza partitica significa il dominio dei rappresentanti sui

deve avere un uguale diritto di partecipare alla costruzione della volontà, non risulta per Tönnies che il principio maggioritario goda di una validità assoluta; esso sembra anzi perdere di efficacia e crescere in pericolosità più aumenta il numero dei partecipanti alla decisione[33]. Esso viene perciò sottratto al suo carattere di decisione di massa, per essere ricondotto all'ambito della decisione corrente, nella convinzione che non agisca solamente o prioritariamente «dove grandi moltitudini votano»[34], ma che piuttosto si tratti di un principio basilare che trova espressione in ogni situazione in cui è decisiva l'uguaglianza fondamentale ascritta a ognuno. Ciò significa che, più importante del meccanismo grazie al quale la maggioranza viene raggiunta o riconosciuta, è il fatto che si manifesti l'esistenza dell'idea stessa di uguaglianza, non come dato precostituito, ma come costante riconduzione al genere comune, affinché possa essere verificata la dimensione numerica del rapporto. Nel 1919 e nel 1930, all'inizio e alla fine della sua riflessione nell'epoca weimariana, Tönnies ribadisce questo concetto, utilizzando la stessa frase: «l'equiparazione è qui una funzione così necessaria e predominante del pensiero umano come lo è nell'ambito della scienza pura nel suo complesso, soprattutto dunque in quello del calcolo e della matematica»[35]. Sottomettersi al principio maggioritario significa quindi accettare l'equiparazione dell'uguaglianza, grazie alla quale si deve presupporre un'uguale possibilità di diventare la volontà dell'insieme che decide. Equiparazione non signifi-

rappresentati». E la conclusione politica di p. 156 sul fatto che nello Stato tedesco «governano due potenze: l'intelligenza politica organizzata nella burocrazia e la massa che nel *Reichstag* manifesta i suoi diversi istinti».

[33] Si veda il commento tönniesiano all'avanzata nazionalsocialista nel parlamento repubblicano in TÖNNIES 1931b, p. 778.

[34] TÖNNIES 1930a, p. 8.

[35] TÖNNIES 1919b, p. 301 e 1930a, p. 8. Che il problema della razionalizzazione sociale, culturale e produttiva sia centrale per interpretare tutto il lungo decennio weimariano è dimostrato da PEUKERT 1987, in particolare pp. 178-190, e PEUKERT 1989, pp. 55-91. Sulla razionalizzazione nell'industria tedesca ed europea durante gli anni venti MAIER 1974.

ca tuttavia omogeneità, perché altrimenti il momento politico negherebbe radicalmente la sua produzione sociologica; al contrario l'equiparazione è il procedimento necessario di fronte a un'omogeneità impossibile.

Ciò esclude già da ora che il parlamento sia il luogo dove la volontà complessiva possa trovare la sua migliore espressione; anche per questo, come si vedrà, Tönnies è un acceso critico del parlamentarismo, che considera una forma di rappresentazione della volontà collettiva tipicamente liberale e quindi non democratica, dal momento che esso impedisce la rappresentazione dell'unità[36]. Il principio maggioritario gli sembra troppo esposto alla possibilità di non dare voce alla volontà della maggioranza che deve essere la volontà complessiva. In questo caso il retaggio hobbesiano con la sua condanna esplicita della lotta tra fazioni e partiti all'interno dello Stato agiscono per limitare il peso che i partiti dovrebbero avere all'interno dello Stato. Questa posizione verrà peraltro sempre più accentuata di fronte alla crescita di partiti e movimenti che si ponevano esplicitamente in contrasto con la costituzione, trovando allo stesso tempo nel parlamento un luogo di massima esposizione[37].

[36] E si tratta di una critica che ha radici profonde nell'analisi dell'esperienza inglese e nelle formulazioni teoriche. Ancora prima che il parlamentarismo weimariano mostri la sua crisi, Tönnies infatti si rivolgerà contro l'idea che in esso si possa trovare la soluzione ai problemi che la razionalizzazione sta imponendo. La critica è infatti rivolta a Rathenau e a tutti coloro che sono accomunati dalla convinzione che il parlamento sia l'istituto grazie al quale lo Stato dispiega le proprie tendenze democratiche: «Certo pochi sembrano sapere che il governo parlamentare, dal quale anche molti socialdemocratici si aspettano miracoli, significherà più un ostacolo che un'incentivazione di questa tendenza», TÖNNIES 1917b, p. 836.

[37] Criticando le posizioni di RADBRUCH 1929, che ancora considerava possibile una dialettica tra partiti che li considerasse tutti come organi della costituzione, TÖNNIES 1929e, p. 194 annota: «Ma concepire come normali organi della costituzione la *Stahlhelmpartei*, i cosiddetti nazionalsocialisti o il partito dell'economia, sarebbe possibile solo a partire da un felice e beato stato d'animo di pace che si pone di fronte ai pericoli delle lotte di partito con un gaio sorriso, per svegliarsi una mattina e, leggendo il giornale, scoprire che nottetempo quell'organo della costituzione l'ha fatta finita con la costituzione». Sulla origine del sistema weimariano dei partiti RITTER 1972, sulla sua crisi CONZE 1954.

La critica del parlamentarismo non agisce tuttavia solamente contro il liberalismo, ma anche contro ogni ipotesi che neghi il bisogno di una forma della razionalità, che ne faccia cioè un tessuto continuo che dalla società si riversa immediatamente nella politica. Anche se nella fattispecie essa è riferita alla rivoluzione dei consigli, un'ipotesi di questo tipo esprime per Tönnies la persistenza del meccanismo liberale di continuità tra i movimenti della società e il dominio dello Stato. In questa separazione funzionale tra rappresentati e rappresentanti si colloca la presenza per ora ineliminabile delle oligarchie politiche[38]. Il problema della *Führerschaft*, dell'eterno lamento liberale sulla qualità dei capi politici, è comprensibile solamente all'interno della distinzione tra Stato e società, non divenendo mai un problema di determinazione della democrazia nel suo complesso. L'oligarchia necessaria a cui Tönnies fa riferimento non deve i caratteri della sua politicità alla posizione occupata nel sistema istituzionale, ma li ricava in parte dalla configurazione del percorso di democratizzazione della politica, in parte dalla sua collocazione nel processo di formazione scientifica della realtà. «I lavoratori intellettuali sono chiamati alla *Führerschaft* nella vita sociale. Non possono trovare conferma in modo migliore che curando e nobilitando l'Opinione Pubblica»[39]. Il centro di gravità del discorso tönniesiano costituito dalla sociologia in quanto comprensione scientifica della politica recupera così, quasi necessariamente, la ricerca sul rapporto tra

[38] Cfr. TÖNNIES 1926h, p. 2294, dove, approvando la posizione di Alfred Weber, egli sostiene che «ogni 'deoligarchizzazione' della democrazia moderna [è] un'assurdità». Il riferimento è a WEBER A. 1925, in particolare pp. 134-142, il quale, a differenza di Tönnies, muove dal presupposto di una «democrazia inegualitaria», vedendo come unico approdo una *Führerdemokratie*. Convergente è invece l'analisi della situazione, come problema di razionalizzazione della vita di massa. Secondo Weber «ogni *Entmechanisierung* della volontà esistenziale democratica nell'odierna situazione di spazio e di misura nelle forme da essa condizionate è una *contradictio in adjecto*, così come ogni formazione razionalizzata delle masse richiede una direzione centralizzata ed esperta, che presuppone una capacità ed un'esperienza tecnica particolare, rendendo quindi necessario un particolare strato superiore direttivo separato dalle masse».

[39] TÖNNIES 1923d, p. 99.

la scienza come ricerca particolare di individui specializzati e la dimensione di massa che la razionalità del moderno comunque dovrebbe realizzare. Il luogo di questo rapporto è l'opinione pubblica, dove il ruolo separato del lavoratore intellettuale dovrebbe coniugarsi con la condizione massificata della società. Ancora una volta si deve perciò ritornare alla scienza come principio d'ordine del rapporto ora democratico e al suo rivolgersi proprio alla sociologia come disciplina scientifica in grado di garantire la tenuta del tessuto complessivo della compagine sociostatuale uscita sconfitta dalla prima guerra mondiale.

In questo senso andava la proposta di riforma degli studi superiori formulata nel 1919 da Carl Heinrich Becker, futuro segretario di Stato e ministro, che muoveva dalla convinzione che ai tedeschi «nell'ora decisiva manca la disciplina nazionale, la dignità virile, la dirigenza supportata dalla fiducia del popolo»[40]. Il problema della *Führerschaft* veniva così proiettato sullo sfondo del lungo processo di formazione dei cittadini democratici e al loro interno di uno strato di 'cittadini politici' in grado di modellare e indirizzare le scelte e le opinioni degli altri. Tutto ciò che Becker indicava come urgenza del presente: il bisogno di andare oltre la forma tradizionale e tipica dell'individualismo tedesco, la necessità di superare la specializzazione della ricerca coniugandola con l'attività di insegnamento, l'impellenza di riconoscere la sintesi come scopo stesso della scienza e, soprattutto, la necessità di identificare nella sociologia la disciplina scientifica capace di favorire la sintesi politica[41], tutto questo programma sembra fornire un riconoscimento istituzionale al progetto tönniesiano, sebbene durante il decennio di Weimar si torni a criticare il suo fondamento individualistico e razionalistico, come pure il suo formalismo, in definitiva ancora troppo dipendente dall'analisi del concreto processo storico[42]. Anche contro l'opposizione di storici

40 BECKER 1919, p. VIII.

41 BECKER 1919, pp. 2 e 9.

42 In qualche modo Tönnies giunge a fondare una scuola che espressa-

e sociologi[43] è invece evidente che Tönnies dovesse vedere nelle considerazioni di Becker la sanzione ufficiale delle posizioni sostenute da anni. La riarticolazione del sistema delle scienze, la registrazione del lento franare delle architettoniche filosofiche e storicistiche, l'indicazione della sintesi come punto di approdo di tutto l'immaginario scientifico ottocentesco[44] sono tutti elementi che ora si impongono nel loro significato politico immediato[45].

mente si rivolge ai suoi scritti come base per la ricerca sociologica; cfr. a questo proposito i saggi di PAPPENHEIM 1928, del quale va anche segnalato il volume del 1959, dopo l'emigrazione negli Stati Uniti, tentativo di costruire una teoria dell'alienazione sociale coniugando la dottrina marxiana e quella tönniesiana. Sulle letture americane di Tönnies cfr. in ogni modo CAHNMAN 1981. Altri segni dell'attenzione critica nei confronti della sociologia tönniesiana nell'epoca weimariana sono DUNKMANN 1925; WIRTH 1926-27 e OPPENHEIMER 1926. La sociologia accademica sceglierà tuttavia altre strade, cercando di ricostruire come tessuto unitario e privo di fratture tanto il rapporto tra individuo e comunità, quanto quello tra comunità e società. Non a caso sarà un testo come LITT 1925 a esercitare la maggiore influenza tanto su sociologi come Freyer, quanto sui giuspubblicisti alla ricerca dell'omogeneità sociale. Si vedano peraltro le critiche di Litt a Tönnies pp. 224-225. Ma sull'intero percorso della sociologia weimariana cfr. STÖLTING 1986, in particolare su Tönnies pp. 249-279.

43 Le critiche più accanite di parte storica sono quelle di BELOW 1919 e 1921; sul rapporto con la sociologia FISCHER 1966. Ma si veda anche l'intervento di WIESE 1920.

44 Esemplare rimane il breve saggio TÖNNIES 1901c, nel quale Tönnies indicava il tratto comune di tutte le correnti scientifiche dell'Ottocento europeo nel loro essere indirizzate alla sintesi tra gli elementi valorizzati nelle singole discipline filosofiche, psicologiche, sociologiche e delle scienze naturali. La sintesi si oppone al sistema come esito necessario di ogni trattazione filosofica. Essa significa l'esposizione a livello concettuale degli elementi che sono stati scissi grazie all'analisi della terminologia filosofica e alla sua traduzione sociologica. Significa allo stesso tempo la commistione di linguaggi disciplinari differenti ed eterogenei, prendendo soprattutto le mosse da Hobbes e da Spinoza in quanto filosofi e attenti studiosi dei fenomeni e del linguaggio della natura. «Egli [Hobbes] non è troppo lontano dalla pura conseguenza spinoziana, che cerca ovunque di esporre l'essere e l'agire materiali e psichici per così dire come due copie dello stesso testo», aveva scritto TÖNNIES 1889d, p. 103. Ma cfr. anche TÖNNIES 1887c, che allo stesso modo si poneva il problema delle filiere concettuali che da Hobbes prendevano le mosse. Sullo spinozismo tönniesiano e sul suo inserirsi nella storiografia filosofica ottocentesca cfr. ORSUCCI 1995b, in particolare pp. 67-86.

45 «Sintesi significa composizione [*Zusammensetzung*]. Essa forma una

In primo piano è ora il compito che può assolvere la sociologia non come *Überwissenschaft*, ma come scienza della ricomposizione di ciò che si presenta come particolarità inconiugabile con il tutto. Anzi quella caratteristica di 'scienza delle scienze' dovrebbe essere progressivamente abbandonata, per giungere al «senso vero e limitato della sociologia pura come scienza dei concetti della convivenza umana, dunque delle sue possibili figure e forme»[46]. Vi è che, nonostante la centralità continuamente ribadita della scienza, Tönnies non ha un'ideologia della scienza, quindi nemmeno della sociologia come scienza delle scienze. In altri termini la scienza non è per lui la spinta propulsiva da cui esclusivamente dipendono le caratteristiche della modernità, ma solo un elemento per quanto importante di uno sviluppo complessivo, che solo nella sua generalità assume i caratteri dell'oggettività intrascendibile[47]. Anche la scienza, la sociologia, il ruolo del lavoratore intellettuale devono essere quindi inseriti nel quadro più generale delineato sia dallo sviluppo della modernità, sia dal suo essere giunta a un momento culminante, in cui sociologia e politica sembrano definitivamente coincidere perché lo Stato ha assunto la sua forma definitiva di Stato democratico. Questi sono dunque i temi che ispirano la ricerca sull'opinione pubblica quale struttura specifica di queste «forme e figure» storicamente determinate dal passaggio storico attuale[48].

totalità da parti componibili, ciò che è generale da ciò che è particolare. Ma vi è anche la totalità dalla quale le parti e m a n a n o, così come accade per le formazioni particolari da ciò che è generale. Se noi curiamo quella totalità, quelle generalità, che sono prima delle parti, prima delle particolarità, allora ciò può equivalere all'effetto della sintesi; la sintesi può essere un ritornare a ciò che è più generale», TÖNNIES 1920a, pp. 30-31.

46 TÖNNIES 1920a, p. 35.

47 Ciò appare chiaro in TÖNNIES 1917b, dove Tönnies rimprovera a Rathenau di attribuire alla scienza la colpa della meccanizzazione del mondo, non capendo che si tratta appunto di un processo complessivo al quale è oramai del tutto romantico e inutile opporsi. Sul dibattito su scienza e meccanizzazione, come pure sulla sua variante interna su sociologia e antisociologia cfr. soprattutto LEPENIES 1987, in particolare pp. 297-300: un paragrafo dal significativo titolo: «Per la sociologia per la repubblica».

48 Ancora una volta si tratta di definire un concetto in grado di mostrare

Proprio in relazione alla radicale trasformazione del quadro generale di riferimento, tra le rapide indicazioni che compaiono in *Gemeinschaft und Gesellschaft* e la trattazione del concetto negli anni venti vi è un sostanziale mutamento della comprensione stessa del concetto di opinione pubblica, in primo luogo in relazione al suo soggetto. Nel 1887 come «soggetto proprio dell'opinione pubblica» viene indicata «la repubblica dei dotti», a partire dal probabile retaggio derivante dalla quinta parte dell'*Ethica* spinoziana dove, trattare della potenza della ragione, ovvero della libertà umana, significa contemporaneamente dimostrare *quantum sapiens potior sit ignaro*. Questo riferimento alla *Gelehrtenrepublik* ritorna nella *Kritik* del 1922, dopo che sono state nuovamente percorse tutte le scansioni interne del processo di formazione della volontà con i suoi passaggi e le sue antitesi, già individuati come oggetto fondamentale della sociologia pura. Esso viene tuttavia coinvolto, e in qualche modo superato, dalla sostanziale trasformazione subita dal concetto nel corso della sua ulteriore e definitiva precisazione. Tönnies introduce cioè tutta una serie di distinzioni che culminano nella formalizzazione del concetto di «Opinione Pubblica», differente per soggetto, contenuto e forme di espressione tanto dal pensare in pubblico, quanto dalla «pubblica opinione». Solo in riferimento a quest'ultima la *Gelehrtenrepublik* viene ancora indicata come soggetto di una volontà che è tuttavia solamente solo comune[49], senza rag-

i caratteri considerati davvero reali del suo oggetto, nel momento in cui esso stava trovando un'utilizzazione sempre più ampia e, proprio dal punto di vista della precisione concettuale, quindi della capacità di descrivere la realtà, stava sempre più scivolando nell'indeterminatezza. BRUCH 1980, p. 401, scrive che la distinzione tönniesiana tra «opinione pubblica 'autentica' e 'inautentica' offrì in questa situazione una caritatevole via d'uscita». Sulla storia del concetto di opinione pubblica in Germania cfr. TOMMASI 1992; per un confronto tra le posizione tönniesiana e la tradizione politica del liberalismo tedesco mi permetto il rimando a RICCIARDI 1989. Cfr. anche GOLLIN-GOLLIN LINDT 1973.

[49] TÖNNIES 1922b, p. 77. La ricerca tönniesiana registra chiaramente quel passaggio storico fondamentale in forza del quale «le istituzioni della vita sociale di relazione che assicuravano la coesione del pubblico

giungere quel grado di unitarietà politica che diviene caratteristica esclusiva della 'Opinione Pubblica'.

Si è detto che la repubblica dei dotti potrebbe essere una traduzione del *sapiens* spinoziano della quinta parte dell'*Ethica*; ora questa attiva presenza della lettura tönniesiana di Spinoza sembra essere confermata dalla differenza caratteristica che viene affermata tra «pubblica opinione» e «la Opinione Pubblica», in relazione al carattere stesso dell'opinare [*Meinen*]: «Là esso ha prevalentemente un senso ideale (intellettualistico), qui prevalentemente un senso di volontà (volontaristico)»[50]. Come si è già visto, questo è esattamente il mutamento di paradigma individuato da Tönnies all'interno del pensiero spinoziano, annunciato dall'apparire all'inizio della terza parte dell'*Ethica* del soggetto plurale nella seconda definizione, come pure dal ragionare, a partire dalla prima proposizione, non più in termini di mente in generale, ma di *mens nostra*[51]. Secondo Tönnies, ciò assu-

raziocinante, hanno perso la loro validità o sono andate completamente distrutte», HABERMAS 1974, p. 241. In altri termini essa registra chiaramente l'impossibilità di continuare a pensare come soggetto pubblico dell'opinione la totalità di coloro che potenzialmente possono partecipare alla discussione politica. Allo stesso tempo essa è anche un tentativo di riorganizzare la sfera della *Öffentlichkeit*, proprio a partire dalle divisioni che attraversano il pubblico; non è casuale che un teorico della socialdemocrazia weimariana come Hermann Heller recepisca le distinzioni su cui si fonda la *Kritik* tönniesiana, per renderle produttive – anche se non sempre coerentemente con l'impianto e la sistemazione tönniesiane – all'interno del suo più generale ripensamento della dottrina dello Stato; cfr. a questo riguardo HELLER 1934, pp. 269-82 e la ricostruzione dell'apporto tönniesiano all'opera helleriana fornito da ROBBERS 1984.

50 TÖNNIES 1922b, pp. 131-32.

51 Qui sta per converso anche il motivo della rilevata insufficienza spinoziana rispetto a una teoria dell'individuale, dal momento che esiste solo la possibilità di dedurre la parte dal tutto. «Qualcosa è un oggetto individuale, in quanto riunisce in sé in un modo determinato una pluralità di cose parziali, mentre questa è a sua volta parte di un'altra totalità, cioè o della natura complessiva o di un individuo di natura superiore in essa contenuto», TÖNNIES 1883, p. 254. D'altra parte non era certo sfuggito a Tönnies quanto Hobbes aveva scritto nella prima delle sue pubblicazioni, cioè nella epistola ai lettori della traduzione di Tucidide (trad.

meva il significato di un passaggio da un soggetto plurale a uno singolare collettivo, comportando allo stesso tempo anche la trasformazione del concetto di causa e del modello di causazione. Questo mutamento di prospettiva culmina nel *Trattato politico*, dove Spinoza neutralizza la distinzione tra *sapiens* e *ignarus* e, con mossa analoga, nella *Kritik* dove non è più centrale il riferimento alla specifica capacità del dotto, del *Gelehrter*, di orientare l'opinione grazie al suo rapporto privilegiato con la scienza, perché ora essa è di fronte al problema di dovere avere vigenza oltre le differenze di conoscenza, essendo parte integrante dell'organizzazione immediata dei rapporti societari e politici. «La Opinione Pubblica» pretende cioè un soggetto necessariamente indifferenziato, *sive sapiens sive ignarus*, di fronte al quale, nella costante coniugazione di argomenti spinoziani e hobbesiani, si trova unicamente la persona rappresentativa e la sua capacità di dare forma all'unità[52].

Il concetto sociologico di opinione pubblica si basa dunque

it., 48): «... v'è qualcosa – di sconosciuto per me – nel giudizio della moltitudine, che è ben più terribile di qualsiasi singolo giudizio per quanto severo o esatto possa essere».

52 Per i passi spinoziani *Ethica*, p. 573 e *Trattato Politico*, II, 5-6. Questo mutamento di prospettiva sembra anche essere alla base dell'amplissima ricostruzione storica svolta nella *Kritik* dell'opinione pubblica quale fattore della vita dello Stato e del suo rapporto con la questione sociale, cfr. pp. 321-504. Ma il mutamento del soggetto dell'opinione pubblica viene chiaramente enunciato quando Tönnies continua a riferirsi alla posizione privilegiata degli intellettuali nella formazione dell'Opinione Pubblica, infatti è proprio della natura di quest'ultima il potere essere razionale, ma non pianificabile, così come accade per la massa. «Per la massa vale qui il detto di Machiavelli: *nel mondo non è se non volgo*», cfr. p. 254. Pur criticando l'assetto complessivo della ricerca tönniesiana, KOIGEN 1925, p. 172, ha colto la centralità del riferimento spinoziano nell'identificazione da parte di Tönnies di una ragione sociale che dovrebbe consentire la nascita e lo sviluppo dell'opinione pubblica. «La sua [di Tönnies] dottrina sociale della ragione... si può caratterizzare come uno spinozismo mitigato dalla sociologia. Questo spinozismo sociologico finisce con l'effetto che vorrei esprimere con le seguenti parole: amor humanitas intellectualis». Anche TÖNNIES 1921a dimostra che il recupero totalmente politico dello spinozismo sia uno degli aspetti del discorso tönniesiano negli anni venti.

su una tassonomia che punta a individuare il livello a cui essa può agire con la massima possibilità di ottenere un risultato, può cioè distinguersi dall'insieme di opinioni che si presentano separatamente e confusamente in merito allo stesso oggetto o a una pluralità di oggetti. Lo sdoppiamento dei due tipi di opinione pubblica ha come elemento dirimente la politicità che inerisce specificamente al secondo tipo. Sia la *öffentliche Meinung* sia *die Öffentliche Meinung*, essendo momenti di messa in comune di pensieri e azioni, si manifestano nell'ambito di una sfera pubblica [*Öffentlichkeit*], determinata dal suo necessario rapporto con la politica[53]: ciò che varia è il modello di questa politicità che, sebbene non sia nelle linee generali esclusivamente moderno, trova nella modernità la sua qualificazione fondamentale di vita pubblica, ovvero di un rapporto che tendenzialmente supera le distanze spaziali, avendo come motivo di unione e di interdipendenza la lingua comune, i beni spirituali e gli interessi materiali. Proprio questa caratteristica della sfera pubblica, il suo essere cioè il luogo di un percorso di politicizzazione tendenzialmente unitario, porta anche alla distinzione concettuale tra «una pubblica opinione» e «la Opinione Pubblica».

La prima è ancora definita dalla sua parzialità e per questo «deve essere nettamente e chiaramente distinta [dalla seconda] in quanto forza e potenza unitariamente efficace». In entrambi i casi è certamente decisivo il fatto che opinioni rilevanti per la politica vengano espresse in uno spazio che viene definito pubblico proprio per il fatto che l'opinione coincide con il soggetto che l'esprime, nel senso che pubblica opinione e pubblico, inteso come generalità che si esprime, vengono considerati dal senso comune come sinonimi. Tuttavia, secondo Tönnies, è proprio su questa identificazione che la concettualizzazione scientifica deve intervenire per scindere un concetto apparentemente unitario, distinguendo al suo interno due modi differenti di rapportarsi alla totalità: il primo che muove espressamente dalla pro-

53 TÖNNIES 1922b, p. 100.

pria parzialità, il secondo che pretende per sé il senso di una volontà complessiva. «Per entrambi i concetti è essenziale la manifestazione pubblica *e* la relazione al pubblico, cioè in primo luogo alle faccende politiche»: ciò che li differenzia in modo altrettanto essenziale è che:

«solo per 'l'Opinione Pubblica' il soggetto è una totalità essenzialmente, in particolare politicamente, vincolata, la quale ha raggiunto l'accordo di pensare e giudicare in quel modo e che proprio grazie a ciò appartiene quasi da sé alla sfera pubblica, alla vita pubblica»[54].

Che la politicità sia il criterio fondamentale per la definizione del concetto è dimostrato dall'analogia con la *Versammlung*, impiegata da Tönnies per spiegare le caratteristiche afferenti alle due definizioni. Anche in questo caso l'assemblea si dimostra come il luogo privilegiato attorno al quale Tönnies organizza la politicità specifica dell'epoca del rapporto democratico. Tanto il concetto 'frammentario' quanto quello 'unitario' di opinione pubblica possono essere dunque paragonati a una *Versammlung*, ma nei due differenti casi essa deve essere considerata una volta come assemblea che discute, l'altra come assemblea che decide. Tra le due istanze vi è lo stesso rapporto esistente tra le due accezioni ultime della *Versammlung* tönniesiana, quella reale e quella ideale, dove la prima rappresenta la seconda. Il dibattito viene così inteso come situazione dominata dalla divisione e dall'indeterminatezza, il momento in cui gli argomenti vengono «secondo l'espressione latina 'staccati percuotendo' (discussi)»[55]. Su questo punto specifico si mostra un volta di più la differenza di impostazione che separa Tönnies da Gierke; ma più in profondità emerge l'influsso hobbesiano anche nella messa a tema dell'opinione pubblica. Si deve risalire alla *Prefazione ai lettori* del *De cive* per cogliere tutta l'importanza attribuita da Tönnies alla discussione pubblica, alla sua ineluttabile presenza e azione in un'epoca che

54 TÖNNIES 1922b, p. 131.

55 TÖNNIES 1922b, p. 133.

non può più contare sul fondamento mitologico della sua legittimità, essendo obbligata ad accettare il fatto determinante che anche le teorie sulle quali il sovrano fonda il proprio potere sono oggetto di discussione; un'epoca totalmente diversa dal suo passato fondato sul mito, nel quale i cittadini «erano mantenuti in pace non da discussioni, ma dalla forza di chi comandava»[56].

Si è dunque di fronte a un mutamento radicale nel rapporto tra teoria e creazione dell'unità politica. Qui, come accennato, si può stabilire la differenza tra la genealogia gierkiana dell'unanimità attribuita alle decisioni prese grazie al diritto germanico e il tentativo tönniesiano di inserire la discussione pubblica all'interno del processo di creazione dell'unità. In Gierke viene mantenuta la vigenza di un nucleo storico-mitologico sul quale si articola una teoria storicamente politica. L'affermazione che al diritto germanico sia originariamente estraneo il principio maggioritario è fondata da Gierke sulla narrazione tacitiana secondo la quale, se le proposte dei capi non erano accolte con favore, la risposta era un mormorio di disapprovazione, «in caso contrario, da un rumore di lance che si urtano [*frameas concutiunt*]; l'atto di consenso [*adsensus*] più ambito è, infatti, la lode espressa con le armi»[57]. In questo caso dunque il percuotere serviva a unire immediatamente, producendo una risoluzione unanime, che aveva oltretutto l'inquietante certezza della forza presente delle armi. Totalmente diverso è il caso della discussione, quando cioè il 'percuotere' serve a separare le opinioni, producendo il giudizio differenziato sulle dottrine che permettono la legittimità ma, allo stesso tempo, imponendo la necessità di un passaggio ulteriore che crei un'unità che non è altrimenti data.

Solo la decisione presa dall'assemblea reale pone fine alle

[56] HOBBES, *De Cive*, pp. 65-66. Sul problema dell'opinione pubblica nella teoria hobbesiana alcune utili indicazioni si possono rinvenire anche in FLIEGER 1975.

[57] TACITO, *La Germania*, pp. 218-219. GIERKE 1913, p. 314.

discussioni e alle lotte[58], così come solamente il formarsi dell'Opinione Pubblica si distacca dall'unilateralità che l'articolo indeterminativo già presuppone[59]. D'altronde anche l'esergo hegeliano premesso alla *Kritik* rimanda alla problematicità del rapporto tra opinione pubblica e strutturazione politica della volontà[60], alludendo al problema che Tönnies vuole affrontare in tutte le sue ricerche sull'opinione pub-

58 Sebbene Tönnies non lo citi, questa possibilità è data anche in HOBBES, *Leviatano*, p. 251: «Se si potesse aver cognizione del senso dell'assemblea prima della fine del dibattito, non si domanderebbe né si prenderebbe più alcun consiglio, poiché il senso dell'assemblea è la risoluzione del dibattito e la fine di ogni deliberazione».

59 Non può sfuggire che la distinzione tönniesiana tra i due tipi di opinione pubblica (politica) è preceduta dalla ricostruzione del rapporto privilegiato storicamente intrattenuto dalla borghesia con i mezzi di espressione pubblica dell'opinione, mostrando come essa in questo modo abbia reso «le proprie idee un patrimonio comune del pubblico politico». Nel 1922 il problema dei tipi di opinione è rilevante perché il «dominio borghese» è messo in discussione dal fatto che «nel *Reich* tedesco come in altri paesi un grande sovvertimento politico ha reso dominante la classe finora dominata, sebbene questa non domini incondizionatamente e da sola». Anche la trattazione del concetto di opinione pubblica risponde dunque all'intenzione fondamentale dell'opera tönniesiana, ovvero alla ricerca dell'unità di fronte alla divisione polemica della società. Ciò vale anche per quei valori che la borghesia aveva sostenuto nel corso della sua affermazione di classe dominante, valori che erano stati immediatamente identificati con quelli del pubblico politico, sebbene ora di fronte alla crisi si mostri come la borghesia «abbia desiderato queste libertà solo per sé e consideri solo se stessa adeguata a esse, mentre aveva semplicemente affermato il loro valore in altro modo e come principio fondamentale», cfr. TÖNNIES 1922b, pp. 128-129. Questo intento di comprendere l'opinione pubblica oltre la sua origine borghese è essenziale in tutto il testo tönniesiano; si veda a questo proposito anche la critica a Jakob Necker considerato sulla scia di BAUER 1914, come il primo analista dei fenomeni legati all'imporsi di un'opinione pubblica: per Tönnies il limite di Necker è appunto di intendere «sempre come *opinion publique* le opinioni della borghesia» (p. 252). Su Necker Tönnies tornerà in 1927c.

60 Soprattutto la seconda parte del § 318 delle *Grundlinien* di Hegel, ponendo direttamente il problema del rapporto tra opinione e razionalità, indica quest'ultima come il vero momento di costituzione della decisione «nella realtà come nella scienza», sostenendo di conseguenza che l'opinione pubblica finirà comunque per adeguarsi al razionale; essa «lo riconoscerà e lo trasformerà in uno dei propri pregiudizi». Questa parte, tralasciata da Tönnies, sembra essere il vero programma della sua ricerca.

blica: come possa cioè conciliarsi l'espressione di una volontà almeno nominalmente complessiva con la razionalità della scelta politica, con il suo essere intessuta dei contrasti ai quali la politica comunque deve rispondere. In primo luogo ciò significa che non esiste un'opinione pubblica separata dal suo luogo di riconoscimento e di manifestazione; in altri termini che l'opinione pubblica è necessariamente parte di quel percorso di costruzione della volontà politica al quale solo ideologicamente può essere contrapposta.

Sul piano concettuale 'l'Opinione Pubblica' è dunque il risultato del processo di formazione e unificazione della volontà, comprendente il passaggio dalla risoluzione individuale alla volontà complessiva, esprimendo in particolare l'approdo ultimo dei tre momenti della normatività sociale: l'ordinamento, il diritto e la morale. All'interno di questi tre modi di regolazione della volontà collettiva – il primo riferito alle norme generali della convivenza, il secondo alla loro sanzione formale, il terzo a norme ideali che dovrebbero migliorare la convivenza stessa – l'Opinione Pubblica dovrebbe rappresentare la forma 'più illuminata' di volontà collettiva, il modo più potente di esprimere una volontà razionale e complessiva in merito ai contenuti che la società dovrebbe fare propri[61]. Non si tratterebbe cioè meramente di una struttura di riferimento per decisioni che vengono comunque prese in altri luoghi e da altre istanze. La Opinione Pubblica «nella sua essenza si indirizza a ciò che è reale e pratico, all'esperienza»[62], rifiutando ogni apologia

61 «Nelle sue pretese e prestazioni più importanti proprio l'Opinione Pubblica può venire semplicemente concepita come lo spirito moderno, il soggettivo *Geist der Neuzeit*, il quale si sviluppa talvolta a poco a poco, talvolta impetuosamente e improvvisamente, lavorando con sempre maggior forza e sempre maggiore successo all'annientamento e al seppellimento delle visioni tradizionali e delle istituzioni tramandate», TÖNNIES 1922b, p. 299. Questa interpretazione dell'opinione pubblica era già fondamentale in TÖNNIES 1916c, p. 395: «Concepisco l'opinione pubblica: primo come una forma 'societaria', dunque particolarmente moderna; secondo come la forma essenzialmente spirituale e morale di una volontà complessiva».

62 TÖNNIES 1922b, p. 241.

del metafisico, dell'irrazionale, di ciò che essa non può direttamente controllare in base alla propria ragione dispiegata. Per questo essa dovrebbe essere in primo luogo la portatrice di quell'universalismo del generalmente umano che si è visto essere per Tönnies una caratteristica fondamentale del concetto societario di umanità. In questo modo si evidenzia la trasformazione fondamentale che Tönnies impone al riferimento all'etica: non più un'etica sostanziale, sulla quale costruire l'unità politica e sociale, perché proprio l'Opinione Pubblica si occupa di distruggere tutte queste credenze; piuttosto la possibilità di un'etica in costruzione, che certamente si sviluppa a partire dal presente, ma che ha comunque una sua faccia esterna, utopica, in quanto non ancora data nelle condizioni attuali. La critica che Tönnies rivolge al giusnaturalismo classico per il suo avere distinto radicalmente politica e morale, sembra avere questo senso determinato. Non si tratta cioè della rivendicazione di una morale comunque esistente prima e contro la politica, ma della possibilità di moralizzare la politica stessa. Moralità significa in questo contesto idealità, ovvero possibilità di pensare strutture di convivenza che fuoriescano dal circolo costante di accordo, legge e dominio. Questa sarà peraltro l'ultima parola che Tönnies dirà nel 1931 sulla possibilità di coniugare Spinoza e Hobbes. Spinoza riconosce lo stato di natura come condizione di miseria, «pone tuttavia come condizione della situazione migliore e razionale esclusivamente la predominanza sugli individui di una collettività unita, della democrazia. Egli sembra dunque negare che vi sia in realtà qualcosa come un diritto differente dalla potenza»[63]. Questo è precisamente il punto in cui Tönnies non può seguire Spinoza e lo deve correggere perché, se può rendere produttiva l'assenza di un'argomentazione contrattualista in Spinoza, è altrettanto vero che deve stabilire una differenza assoluta tra stato di natura e condizione civile, corrispondente alla riaffermazione della distinzione – negata da Spinoza – tra potenza e diritto. La soluzione tönnie-

[63] TÖNNIES 1931a, p. 306-307. Ma sulla distanza tra Hobbes e Spinoza cfr. MATHERON e GIANCOTTI 1985.

siana riporta le categorie spinoziane – *res publica*, *imperium*, *democratia* – all'interno di quell'ambito ideale che significa la loro sottomissione alla cosciente capacità umana di progettazione. Che siano ideali significa che non sono cose naturali, «cioè immediatamente solo presenti, in quanto esse vengono pensate e volute da uomini in quanto soggetti di pensiero e di volere». Si tratta non solo dell'enfatizzazione del carattere progettuale inerente alla politica, ma anche, su di un altro versante, del nesso che lega, anche a livello pratico, scienza e politica. Non solo la politica è pensabile nelle sue soluzioni e nei mutamenti che essa impone, ma ciò può avvenire su base scientifica, verificando così la proposizione hobbesiana secondo la quale la filosofia politica sarebbe «dimostrabile, 'perché noi stessi facciamo il *commonwealth*'»[64]. A partire dalla critica delle mitologie e delle superstizioni politiche, ovviamente in Spinoza, ma anche in Hobbes, è costruibile un sistema razionale che coniughi etica e politica: il diritto naturale diviene così lo strumento per produrre una conoscenza che permette al genere umano di separarsi da quella che è divenuta la sua natura originaria. Non è quindi casuale che, chiudendo il capitolo sull'antropologia di Hobbes, Tönnies richiami una citazione del suo filosofo che, a suo dire, era cara a Friedrich Engels: «A poco a poco, il volgo si istruisce e, alla fine, a volte, comprende il significato delle parole che usa»[65].

Nei tre ambiti fondamentali individuati da Tönnies per l'espressione dell'Opinione Pubblica – il sociale ed economico, il politico e giuridico, lo spirituale ed etico – essa dimostra quindi una diversa capacità di incidere sui rapporti reali, presentandosi allo stato «liquido, solido o gassoso».

«Come il paragone mostra, la potenza dell'Opinione Pubblica è tanto più forte quanto più alto è il grado della sua solidità e, allo

[64] TÖNNIES 1931a, p. 307. Sul rapporto tra scienza e politica in Hobbes WATKINS 1973, pp. 43-54 e NERI 1984, pp. 95-105, in particolare su questa proposizione hobbesiana e su quella del tutto similare in *De Homine* X, 5.

[65] TÖNNIES 1925e, p. 195.

stesso tempo, l'energia con la quale essa viene messa in movimento: entrambi insieme, la massa con il fattore della velocità, costituiscono il momento dell'Opinione Pubblica»[66].

È dunque allo stato solido che l'Opinione Pubblica mostra la sua maggiore capacità di agire nel senso dell'evoluzione della costruzione complessiva. È in quello stato che, dal punto di vista politico essa rivolge prioritariamente la propria attenzione alla forma dello Stato, criticando e rifiutando ogni forma di dominio personale. «In riferimento alla forma dello Stato e alla costituzione l'Opinione Pubblica politica è infatti tanto più solida quanto più quelle sono distanti dalla monarchia assoluta, dunque nelle repubbliche democratiche»[67]. In questo modo essa si rivela come un elemento integrante di quell'epoca della democrazia e della sociologia come sua sintesi oggettivamente scientifica, che era stata prefigurata dal dibattito sull'insegnamento universitario della sociologia all'alba della repubblica weimariana.

Il quadro finora delineato, caratterizzato dalla nuova torsione degli studi hobbesiani, dalla riflessione sulle stratificazioni del concetto, dalla definitiva assunzione della sociologia come scienza politica specifica dell'epoca presente, impone infine il rivolgersi al problema della forma assunta dallo Stato democratico e delle figure che quella forma devono rappresentare. Si tratta in primo luogo di un problema di sociologia pura, di un problema cioè tutto rivolto all'identificazione di un concetto di democrazia che dovrà trovare in un secondo tempo la sua definizione pratica di fronte al liberalismo e al parlamentarismo, le correnti che dal punto di vista dottrinario rivendicano la primogenitura della sua affermazione e gestione. Questo sembra essere il senso dell'articolato confronto operato da Tönnies con una lunga serie di scrittori politici che in qualche modo si sono occupati del concetto di democrazia. Prima di questo confronto, vengono tuttavia delimitati i confini temporali in cui il concetto stesso è destinato ad avere vigenza. Non è possi-

66 TÖNNIES 1925e, p. 301.

67 TÖNNIES 1925e, p. 269.

bile per Tönnies una storia del concetto di democrazia che vada dall'antichità ai giorni nostri, vi è cioè una differenza sostanziale tra la democrazia antica e quella moderna, visto che la prima si fondava sull'esistenza di classi di cittadini privi di diritti politici, oltre che sugli schiavi che non avevano diritti in assoluto. Inoltre la stessa classificazione aristotelica delle forme di governo nella sua formulazione originaria rivela caratteri incompatibili con la moderna struttura sociostatuale[68], mentre nell'impiego che da essa è stato storicamente desunto si rivela essere più che una dottrina in cui la democrazia occupa un luogo specifico e autonomo, un modello per limitare proprio ciò che dovrebbe essere affermato e cioè il potere del popolo. Questo è in definitiva per Tönnies il portato ultimo della dottrina di Montesquieu sulle forme di governo; e, come si è già visto, esso ritorna al massimo grado nella contrapposizione tra libertà politica e democrazia[69]. La dottrina delle forme di governo, quella della divisione dei poteri e in definitiva il concetto negativo di democrazia che da esse deriva, sono per Tönnies precedenti inconciliabili con la costruzione di un concetto puro di democrazia, già per il fatto che sono stati pensati in un'epoca in cui il problema principale era appunto la limitazione di un potere storico come quello statale e monarchico, rispetto al quale ogni forma politica doveva organizzare la propria configurazione, ritagliandosi spazi di presenza e di azione negli ambiti che esso lasciava liberi.

Tutto ciò si è verificato non solo all'interno della storia delle dottrine, ma anche nel corso di quella reale, dove le

[68] «Aristotele nella sua *Politica* non chiama democrazia la politia [*Verfassung*], nella quale ha il potere il complesso dei cittadini, bensì semplicemente politia e intende per democrazia solo la degenerazione dell'autogoverno civile, contrapponendolo all'oligarchia come forma manchevole dell'aristocrazia: la democrazia gli sembra data quando i liberi oligarchi, quando i ricchi, sono signori», TÖNNIES 1923c, pp. 304-305.

[69] «Nelle democrazie, egli pensa, il popolo sembra fare ciò che vuole; ma la libertà politica non consiste nel fare ciò che si vuole. In uno Stato, cioè in una società, in cui ci siano delle leggi, la libertà potrebbe consistere solo nel potere fare ciò che si deve volere e nel non essere obbligati a fare ciò che non si deve volere», TÖNNIES 1923c, p. 305.

esperienze di potere democratico hanno sempre dovuto misurarsi con la presenza di altri poteri che le sovradeterminavano. Non sono dunque i precedenti storici di democrazia né le antiche città greche, né quelle medievali, fra le quali solo Firenze «ha conservato temporaneamente una configurazione democratica». Per le città antiche vale come detto l'obiezione sulla struttura del diritto di cittadinanza, per quelle medievali viene sottolineato che esse dovevano fare comunque i conti con poteri superiori quali l'Impero e la Chiesa che sono alla lunga risultati decisivi. Ma ancora più significativo è il fatto che, per motivi ovviamente diversi, Tönnies neghi che anche gli Stati Uniti e la Francia dell'epoca rivoluzionaria possano essere considerati degli esempi di democrazia compiuta. In definitiva non solo la costruzione del concetto, ma anche la realtà politica della democrazia sono agibili solamente su di uno scenario totalmente nuovo. La democrazia non ha una storia come forma specifica, né potrebbe d'altronde averla visto che, secondo Tönnies, la sua «caratteristica essenziale è di portare a compimento lo sviluppo dello Stato moderno»[70]. Proprio per questo Tönnies non è interessato a un concetto onnicomprensivo di democrazia, «bensì esclusivamente della democrazia moderna come fenomeno contemporaneo che si può osservare solo inadeguatamente». In questo senso la democrazia in quanto «costituzione statale deve essere valutata come qualcosa di semplicemente nuovo», adeguata e omogenea a un'epoca di innovazione scientifica e tecnica che è lontana dalla macchina a vapore, tanto quanto la democrazia lo è da ogni altra costituzione politica precedente. La democrazia è in qualche modo un esperimento razionale, che mira, per così dire, alla semplificazione politica della forma statale, partendo dal dato di fatto che gli «individui adulti non vogliono riconoscere come naturale signore

70 TÖNNIES 1926b, p. 12. Così suona la prima tesi della relazione tenuta da Tönnies sul tema 'democrazia' al congresso dei sociologi tedeschi, ma la stessa tesi verrà ribadita, come tra breve si vedrà, in 1927a che rimane l'intervento tönniesiano più completo e ricco sulla democrazia. In questa occasione Tönnies scrive a p. 81: «Lo Stato nel senso odierno si compie nella costituzione democratica».

al di sopra di sé, del loro corpo e della loro anima nessuno tranne se medesimi»[71].

Dal momento che lo Stato solo ora assume questa che dovrebbe essere la forma del suo compimento e la storia della democrazia finisce per essere fatta coincidere con l'apparire di quel compimento, essa non può avere una storia propria; è possibile solo vedere quali aspetti della storia dello Stato siano anche aspetti della vicenda democratica. Si tratta dunque in primo luogo di un esercizio di sociologia pura, come peraltro emerge chiaramente dai riferimenti al tipo ideale weberiano e al concetto normale, nei quali sempre culmina la trattazione tönniesiana della democrazia, come pure il suo confronto con gli autori che si sono occupati dello sviluppo dei primi germi di democrazia alla vigilia del suo avvento[72]. Riassumere le posizioni di Tocqueville, Gervinus, Maine, Jellinek, Hasbach, Bryce, Bucharin, Max Weber, Marx, Thoma, Schmitt e altri ancora significa iniziare la ricerca su ciò che vi è di essenziale e di superfluo nel concetto corrente di democrazia. Si tratta in definitiva del passo preliminare per costruire il concetto sociologico dello Stato democratico.

[71] TÖNNIES 1926b, p. 14 (trad. it., p. 210).

[72] Cfr. TÖNNIES 1926b, p. 27 (trad. it., pp. 222-223), ma anche TÖNNIES 1923c, p. 322 e soprattutto p. 344: «Io penso che si debbano commisurare le fenomenologie delle costituzioni democratiche a un concetto normale o, come Max Weber definisce il suo oggetto, a un idealtipo e che a questo concetto non appartenga solamente un dominio popolare diretto, ma anche un diritto di cittadinanza attivo di tutti gli appartenenti allo Stato». Che in particolare questo saggio abbia soprattutto un intento di chiarificazione concettuale è dimostrato dalla polemica sulla distinzione tra concetti sociologici e concetti giuridici che, sebbene sia diretta soprattutto nei confronti di Richard Thoma, ha ovviamente di mira quanto affermato da KELSEN 1911, e soprattutto 1921. Non è casuale che in questo contesto l'affermazione tönniesiana di una continuità tra concetti giuridici e sociologici termini con la celebrazione della *Staatslehre* di Jellinek, perché nel primo testo citato, Kelsen, pur muovendo dall'eccentricità di Hobbes nella tradizione del diritto naturale, finiva con il rifiutare proprio la posizione jellinekiana, secondo cui lo Stato in quanto persona poteva essere considerato come un soggetto di volontà, rinvenendo proprio qui la massima contaminazione e confusione tra concetti che egli voleva diversi e separati.

2. *Sulla sociologia dello Stato democratico*

Nel lungo saggio appena introdotto, *Zur Soziologie des demokratischen Staates* del 1923, vengono riportate, spesso senza alcuna notazione critica, le posizioni sovente contrastanti degli autori sopra nominati. Ciò nonostante ogni autore considerato rappresenta anche un nodo problematico che, se non viene sciolto nel confronto diretto, serve comunque alla futura connotazione del concetto. In ultima analisi si tratta di una elencazione dei vuoti che il concetto di democrazia ancora evidenzia: in questo senso Tönnies trova in Tocqueville i prolegomeni per una trattazione del concetto democratico di libertà politica, perché nell'autore francese – i cui enunciati tornano anche nel confronto con gli altri autori, quasi a verificare la correttezza di quella prima prognosi sulla democrazia – si trovano contemporaneamente presenti sia il riconoscimento che il tratto decisivo della condizione sociale democratica sarebbe «l'uguaglianza originaria o l'assenza dell'aristocrazia» e quindi nella partecipazione politica collettiva, sia la problematicità di un concetto di libertà vincolato allo spirito della religione e al suo rappresentare un limite all'azione dello Stato, alla sua potenza amministrativa; in definitiva il suo essere ancora compreso nell'assimilazione di liberalismo e democrazia[73].

Se Tocqueville ha tematizzato il problema della libertà democratica, con Henry Sumner Maine[74] si inaugura l'epoca delle trattazioni sulla rappresentanza popolare come conte-

[73] TÖNNIES 1923c, pp. 308-309. Il riferimento è chiaramente a TOCQUEVILLE, *De la démocratie*, I, pp. 41-42 e pp. 202-203. Sul concetto di libertà in Tocqueville cfr. comunque DE SANCTIS 1986, pp. 342-349.

[74] Nonostante le poche righe dedicate all'autore britannico e la sostanziale distanza delle rispettive posizioni politiche, non può essere sottovalutata l'importanza che il *Popular Government* di Maine ha per la concezione tönniesiana della democrazia. In particolare la definizione della democrazia come forma assoluta di Stato, il suo necessario combattere contro il privilegio, il confronto con la tradizione repubblicana, il comune riferimento a Bentham e ai *radical Philosophers* sono tutti elementi che accomunano sul piano dell'indagine teorica Maine e Tönnies; cfr. in particolare il Maine di *Popular Government*, pp. 75-136.

nuto essenziale della democrazia dopo che, tanto in Germania con il 1848, quanto in Inghilterra con il movimento cartista, era stato per la prima volta posto in termini radicali il carattere socialmente determinato della pretesa di un governo democratico. Se negli scrittori anglosassoni e più in generale nelle opere che indagano soprattutto le vicende americana e inglese, Tönnies trova indicati i problemi del rapporto tra Stato e cittadinanza, per completare la costellazione categoriale sulla quale vuole costruire il concetto normale di democrazia, egli deve invece rivolgersi a quelli continentali e in particolare tedeschi, per trovare l'indicazione sulla forma che lo Stato come istituzione raggiunge nel momento della sua democratizzazione.

Di fronte all'ipotesi giuridica di sottrarre lo Stato a ogni sua determinazione sociologica[75], ipotesi che Thoma prende da Kelsen, peraltro depotenziandola, negando cioè la totale identificazione dello Stato con l'ordinamento giuridico, Tönnies si sente obbligato a riproporre la sua costruzione complessiva, fondata sulla comune declinazione di argomenti sociologici, giuridici e politici che sfociano nella sottolineatura dell'elemento decisionistico della dottrina hobbesiana, proposta in quegli anni da Carl Schmitt[76]. Per Tönnies si tratta di affermare che l'ordinamento giuridico è comunque un diritto disponibile per il sovrano, il quale altrimenti finirebbe per avere esclusivamente un potere interpretativo su norme

[75] THOMA 1923, tentando di portare a compimento la critica kelseniana alla doppia natura dello Stato teorizzata da Jellinek, aveva affermato a p. 55: «Il sociologo, nel momento in cui assume lo Stato come oggetto della sua osservazione, deve in primo luogo constatare: io non lo vedo nel mio mondo di realtà sociali e non lo posso concepire con i miei concetti come unità». Nel saggio di Thoma è comunque presente un altro argomento che Tönnies non può condividere e cioè quello riguardante la sostanziale contiguità di democratismo radicale e liberale: su questa base era possibile l'astrazione del concetto di democrazia come concetto unitario e giuridico.

[76] Cfr. SCHMITT 1923, in particolare pp. 25-26 (trad. it., pp. 58-59). Pur con tutte le differenze che si vedranno presto emergere, tanto per Schmitt quanto per Tönnies si tratta qui di riaffermare l'elemento personale comunque presente nella decisione politica e, in ultima analisi, la superiorità di questo elemento anche sull'impersonalità del comando giuridico.

che sono sovrane ben oltre il suo potere[77]. Anche per Tönnies questo è il significato fondamentale della celebre proposizione hobbesiana *auctoritas non veritas facit legem* e contro di essa non vale la «scientificità relativistica e impersonale, di cui secondo Kelsen la democrazia dovrebbe essere espressione». Anche in questo caso l'accordo con Schmitt è rivelato dalla ripresa quasi letterale della sua critica a Kelsen. Lo Stato democratico deve manifestarsi, per Tönnies, in un'autorità personale capace di una volontà complessiva in grado di innalzarsi al di sopra del non-rapporto societario, perché, come era già chiaro nella lettura di Hobbes, in caso contrario esso non sarebbe in grado di far valere la propria assolutezza, né potrebbe garantire realisticamente quella che deve essere la sua prima e fondamentale pretesa: la durata[78].

La possibilità della durata è favorita da alcuni elementi che hanno accompagnato lo sviluppo dello Stato nella modernità, giungendo anch'essi in questo momento a piena maturazione. Primo fra tutti questi elementi è lo sviluppo del traffico economico che non solo favorisce la movimentazione della società, ma impone soprattutto un cambiamento radicale nella comprensione dei rapporti interpersonali, favorendo l'immagine della generale uguaglianza. La caratteristica più saliente che esso impone alla vita moderna è dunque «la vita sulla superficie [*das Leben in der Fläche*] e l'affievolirsi della tradizione che può essere considerata come

[77] A proposito dell'interpretazione schmittiana TÖNNIES 1923c, p. 350, scrive: «È assolutamente giusto: Hobbes ha trovato l'esaltazione a lui precedente dell'ordinamento giuridico come potenza innalzata al di sopra del sovrano e ha voluto liquidarla tra l'altro con l'annotazione che in questo modo verrebbe anche posto un giudice al di sopra del sovrano, dunque un'autorità per punirlo, verrebbe cioè insediato un nuovo sovrano».

[78] «Il giudizio sociologico si rivolgerà in primo luogo alla questione: se e in quale grado è probabile la d u r a t a di questa nuova forma di Stato», TÖNNIES 1926b, p. 15 (trad. it., p. 210); ma ancora più chiaramente nella discussione ribadisce: «Non si trattava per me di una 'giustificazione' della democrazia. Ho solo presupposto che la democrazia vuole vivere. Si possono quindi indicare delle norme che essa deve seguire per vivere, per raggiungere la durata», TÖNNIES 1926b, p. 112.

la vita in senso verticale»[79]. Si è già visto come Tönnies consideri la democrazia non tanto come un portato della scienza e della tecnica, ma certamente come un fenomeno a esse omogeneo e corrispondente sul piano politico e questa considerazione vale anche per l'economia, per i rapporti contrattuali che essa instaura. La democrazia è fenomeno orizzontale, una superficie che non pretende profondità e punta a eliminare i picchi esistenti, potendo proprio per questo promettere l'uguaglianza a tutti i partecipanti a quella corsa, alla quale sul terreno economico «tutti possono partecipare, sebbene solo a pochi spetti la palma». Non si tratta tuttavia solamente di un problema relativo al punto di partenza e al percorso dei 'soggetti' di una forma democratica di dominio, quanto piuttosto dello scenario complessivo che la metafora della superficie rivela come indispensabile per la democrazia. Attraverso di essa viene negata la necessità di ogni costruzione trascendente della politica, perché incompatibile con il percorso della razionalizzazione moderna che, nell'ottica tönniesiana, non può mantenere come proprio fondamento inelaborato le forme dell'irrazionale: qui sta la radice della differente dislocazione del problema della rappresentanza democratica tra Tönnies e Schmitt che, rivelando il diverso giudizio sulla legittimità dell'età moderna, allo stesso tempo li distanzia[80].

Si mostra così ancora una volta la posizione peculiare, total-

[79] TÖNNIES 1926b, p. 16 (trad. it. mod., p. 212).

[80] Tönnies non tematizza fino in fondo la distinzione concettuale della rappresentanza in senso privatistico e in senso pubblicistico, come in quello stesso periodo facevano giuristi come Schmitt e Leibholz, anche se, come si vedrà, sembra attribuire decisamente la prima al liberalismo. D'altra parte nonostante egli parli della totalità del popolo da rappresentare è sempre evidente come egli faccia riferimento alla maggioranza di quel popolo e agli interessi che essa dovrebbe giungere a far valere nei confronti della minoranza. Sui concetti di rappresentazione e rappresentanza così come essi si affermano all'interno del dibattito soprattutto giuridico durante gli anni venti in Germania, cfr. DUSO 1988, pp. 13-54 e 83-114; GALLI 1988a, pp. 53-78. Sul concetto schmittiano di rappresentazione politica e il suo rapporto con quello di identità PORTINARO 1982, pp. 108-136 e NICOLETTI 1990, pp. 334-351.

mente rivolta a una illuministica progettualità e al presente-futuro della modernità, che il riferimento all'ideale occupa in tutto il discorso tönniesiano. Diversamente da ogni riferimento all'idea, il più volte incontrato 'ideale' tönniesiano deve essere realizzato non reso presente, non esistendo in alcun altro luogo, senza che esista la volontà di produrlo. Allo scarto radicale tra etica e politica, o meglio alla continua ricomprensione sociologica del rapporto tra etica e politica, corrisponde lo scarto tra teologia e politica, che esiste nonostante l'apprezzamento dichiarato nei confronti della sociologia schimittiana dei concetti politici, essendo in ultima istanza riconducibile all'impianto antimetafisico che determina il discorso sociologico di Tönnies. Nei confronti di Schmitt vi è peraltro anche un'altra distanza, relativa alla definizione del *Leviathan*, del quale Schmitt sottolinea costantemente il suo essere proiettato nel mitologico[81], dimensione del tutto estranea all'interpretazione tönniesiana. Il concetto tönniesiano di democrazia si risolve all'interno della sua necessaria legalità dentro l'età moderna, dalla quale anche la democrazia attraverso lo Stato deriva la propria legittimità ultima[82]. Tönnies è lontano dal problema della seco-

81 SCHMITT 1923, p. 33 (trad. it., p. 70), ma poi con la massima enfasi in SCHMITT 1938. Sull'importanza di questa dimensione mitologica del *Leviathan* hobbesiano cfr. soprattutto GALLI 1986, in particolare pp. 8-9, dove viene evidenziato il parallelo tra quel nocciolo mitologico e il carattere mitico dell'unità politica, al quale è in ultima istanza riconducibile il tema schmittiano dell'azione dello Stato come opera di neutralizzazione. Ma sulle divergenti interpretazioni hobbesiane di Tönnies e Schmitt cfr. ora anche GALLI 1996, pp. 797-798.

82 Su questo terreno si colloca la 'reinterpretazione' tönniesiana della dittatura del proletariato contro l'opinione di Schmitt che rinviene un superamento del razionalismo marxiano nella politica mitopoietica dell'anarcosindacalismo, facendo allo stesso tempo della critica dell'economia politica l'estrema analisi di un oggetto che continua tuttavia a rimanere centrale e decisivo. In questo modo anche la democrazia come tentativo ultimo di andare oltre lo Stato liberale si rivela impossibile. Tönnies perciò nega l'appartenenza della democrazia «all'ideologia della borghesia», sostenendo allo stesso tempo il carattere evoluzionistico della dottrina marxiana, il suo concepire la violenza come maieutica applicata a forme sociali che dovrebbero comunque vedere la luce. Coerentemente con questo impianto la dittatura del proletariato viene ridotta a episodio

larizzazione, inteso come lenta e progressiva acquisizione di ambiti e di figure che per loro natura si collocano al di fuori della modernità, semplicemente perché l'intero suo percorso muove dalla modernità e a quella ritorna[83]. Per questo il suo rapporto democratico è dominato dalla figura del superamento: dello stato di natura in primo luogo, della storia dello Stato non democratico, della definizione dei rapporti in senso politico che devono essere compresi e superati in senso sociologico.

Come si è visto, il carattere essenziale della democrazia moderna è il rifiuto oramai generalizzato di ogni forma di signoria naturale, quindi anche dell'uomo sulla donna – motivo per cui i cantoni svizzeri non possono essere un antecedente storico – e del bianco sul nero – motivo per cui non lo sono nemmeno gli Stati Uniti[84]. Se il primo carattere della democrazia moderna è soggettivo, il secondo è certamente oggettivo, concernendo l'estensione fisica dello Stato democratico moderno, incomparabilmente maggiore di quella degli antichi, e, «ciò che è più importante, la grandezza o moltitudine del popolo che intraprende a dominare se stesso, rendendo in questo modo assai più difficile un comune governo unitario»[85]. Il problema fondamentale diviene quindi la formazione dell'unità di questa moltitudine, dal momento che, essendo l'unità una pretesa fondamentale dello Stato, essa deve esserlo anche della sua forma demo-

di una evoluzione necessaria. Marx avrebbe «rappresentato una costituzione puramente democratica come presupposto di una tale dittatura che praticamente sarebbe pensabile solamente come oligarchia e a quanto pare è stata pensata da lui realmente come un governo legittimo nella democrazia, dunque sostenuto e condizionato dalla volontà della maggioranza proletaria all'interno di essa», TÖNNIES 1927a, p. 56. Ma cfr. TÖNNIES 1921b, in particolare pp. 117-126 e TÖNNIES 1931e sul materialismo storico tönniesiano KOZIR-KOWALSKI 1991.

83 Fondamentale per la definizione concettuale e la problematizzazione di ogni riferimento al processo di secolarizzazione rimane BLUMENBERG 1983, in particolare pp. 9-18, per la definizione del concetto e pp. 103-118, per il suo rapporto con teologia e politica.

84 Sulla democrazia americana cfr. già TÖNNIES 1906f.

85 TÖNNIES 1926b, p. 15 (trad. it. mod., p. 210).

cratica. Allo stesso tempo l'unità democratica non può – né potrebbe – essere in contraddizione con quelli che sono i caratteri generali dello Stato moderno: la sua razionalità e impersonalità, il suo potere di autorizzazione su ogni potere personale ancora esistente, la sua potenza che si realizza «esclusivamente nella sua volontà formalmente e generalmente espressa, cioè in leggi». Secondo Tönnies, alla confluenza di Stato e democrazia si realizza dunque lo spinoziano *tertium et omnino absolutum imperium*[86], ma ciò non è possibile nelle configurazioni tradizionalmente considerate; non è possibile soprattutto attraverso il parlamentarismo.

Critica del parlamentarismo significa per Tönnies andare oltre la differenziazione radicale del liberalismo dalla democrazia teorizzata da Schmitt, perché il primo «non è veramente una forma-Stato, cosa che la democrazia senza dubbio è». Andare oltre anche il criterio di definizione utilizzato da Schmitt, trasformando la distinzione in un inconciliabile contrasto, «se si riconosce... che il liberalismo secondo la sua tendenza politica è aristocratico»[87]. Il liberalismo è

[86] TÖNNIES 1926b, p. 28 (trad. it., p. 225). Ma non si può dimenticare un'altra definizione spinoziana di democrazia che invece Tönnies deve avere avuto ben presente: «Quando questa amministrazione [*cura*] spetta a un'assemblea composta di elementi presi dalla massa comune, allora il diritto pubblico prende il nome di Democrazia», SPINOZA, *Trattato politico*, p. 26. Allo stesso tempo deve essere ricordata l'anticipazione hobbesiana del carattere assoluto della democrazia e dell'obliterazione assembleare della gerarchia tra saggio e ignorante: «Uno Stato popolare richiede apertamente un potere assoluto, e i cittadini non vi si rifiutano. Infatti, in un'assemblea di molte persone anche gli ignoranti [*imperiti*] riconoscono un'immagine reale dello Stato e capiscono che le decisioni vi vengono prese con ponderazione», HOBBES, *De cive*, VI,13 nota a.

[87] TÖNNIES 1927a, p. 40. A questo proposito è interessante notare come vi sia una differenza sostanziale tra la posizione schmittiana e quella di Tönnies. Essa è coglibile soprattutto nell'identificazione della 'politica delle alleanze' a cui il liberalismo sarebbe stato comunque costretto per il suo porsi negativamente nei confronti dello Stato. Nella 1ª edizione del suo *Begriff des Politischen* – testo che comunque già tiene conto dello scritto tönniesiano –, Schmitt sostiene a p. 27 che i liberali nella concreta attività politica hanno dovuto allearsi «con le forze del tutto illiberali, perché essenzialmente politiche, della democrazia». (Solo nella 2ª edizio-

quindi strutturalmente contrario a tutte le forme di manifestazione della volontà politica che riconoscono l'uguaglianza di principio di tutti coloro che partecipano alla formazione della volontà collettiva, in primo luogo al suffragio universale. La politica del liberalismo consiste in una obliterazione, che fattualmente agisce limitando, arginando, bilanciando. Essa stabilisce con lo Stato «un rapporto in una certa misura negativo», perché teme che il potere politico possa in ogni momento turbare la statica del suo dominio sulla società. Essa mostrerebbe così la propria particolare predilezione per un'economia della politica che si concretizza da un lato nelle pretese storicamente contenute nel *laisser faire*, dall'altro nella preferenza per la divisione dei poteri come modo per esorcizzare e bilanciare il potere politico in quanto tale. Per questo, dentro lo Stato, il potere giudiziario, che dovrebbe limitarsi a interpretare la legge o, al massimo, a rifiutare come anticostituzionale una nuova legge, viene configurato come «potere sovrano sebbene solo negativo». Grazie a queste negazioni incrociate il liberalismo si mostra come il più classico dei sistemi di equilibrio, essendo allo stesso tempo l'espressione della costituzionale vigenza della paura e quindi dello stato di natura.

Il confronto di Tönnies con il liberalismo e il suo modello di rappresentazione istituzionale – «Il parlamento appartiene al liberalismo come l'intelletto all'uomo» – è dunque concettualmente necessario alla costruzione del discorso sulla democrazia, dal momento che quest'ultima è il luogo assolutamente nuovo dove dovrebbe essere tendenzialmente su-

ne del 1932 questa politicità della democrazia verrà ulteriormente qualificata come direzione «verso lo Stato totale», cfr. la trad. it., p. 156). Il contrasto che Tönnies sostituisce alla distinzione e alla tensione postulate da Schmitt, significa invece che le alleanze liberali sono totalmente in funzione antidemocratica, non solo perché il liberalismo viene immediatamente qualificato in senso sociologico, divenendo quindi 'ideologia' di ceti sociali determinati, ma anche perché diverso è il criterio di distinzione derivante da un differente concetto di politico che, come si vedrà, in Schmitt presuppone e produce la necessità della neutralizzazione, in Tönnies la tendenza verso il superamento. La distanza tra Schmitt e Tönnies è stata colta e sottolineata soprattutto da GALLI 1996, pp. 551-552.

perata la paura originaria. In essa deve esplicitamente manifestarsi una scissione e questa convinzione impone a Tönnies di inserirsi nel corpo a corpo ingaggiato da Schmitt e Kelsen, negando l'estemporaneo sovrapporsi del loro pensiero, quando entrambi indicano la forma pura di democrazia nell'identità: dei governanti con i governati secondo Schmitt, «di *Führern* e *Geführten*» secondo Kelsen[88]. Contro le limitazioni e i distinguo operati dai due giuristi[89], questo è il significato ultimo assegnato alla rappresentazione in quanto esplicitazione della cesura tra natura e politica, tra la storia liberale dello Stato e quella democratica. Per Tönnies la democrazia «secondo la sua idea è il dominio del popolo su se stesso. Essa è impensabile al di fuori di una rappresentanza del popolo»[90]. Anzi la *Volksvertretung* è il vero problema costituzionale della democrazia, perché la soluzione identitaria riprodurrebbe la situazione già criticata da Hobbes, facendo del popolo una *Körperschaft* capace di volontà e agire autonomi, che dovrebbe poi venire

[88] Cfr. SCHMITT 1926², p. 20, ma ancora più specificamente in SCHMITT 1928, p. 307. Inoltre Kelsen, che pure intende affermare l'ineluttabilità del governo parlamentare e rappresentativo nelle moderne democrazie, sostiene: «Secondo la sua idea la democrazia è una forma di Stato o di società, nella quale una volontà comunitaria (l'ordinamento sociale) viene prodotta da coloro che vi sono sottoposti: identità di soggetto e oggetto del dominio, di chi ha funzione di guida e di chi ne è destinatario», KELSEN 1926, p. 37 (trad. it., p. 3).

[89] SCHMITT 1928, p. 288, scriverà: «La rappresentanza contiene l'autentica contrapposizione al principio democratico dell'identità... Il rappresentativo contiene cioè proprio il non-democratico in questa 'democrazia'. Nella misura in cui il parlamento è una rappresentazione dell'unità politica, esso si trova in contrasto con la democrazia». La critica di Tönnies è tuttavia di un anno precedente alla pubblicazione dell'opera sistematica di Schmitt, dove con maggiore chiarezza emerge la priorità logica che viene comunque assegnata al concetto di rappresentazione rispetto a quello di identità. Sullo scritto schmittiano in questione NICOLETTI 1990, p. 201. KELSEN 1920-21, p. 67 (trad. it., p. 85) aveva anch'egli asserito: «La poca affidabilità del principio di rappresentanza con il principio democratico si manifesta già nel fatto che anche l'autocrazia si serve di questa medesima finzione». E poco prima p. 61 (trad. it., p. 80) in modo ancora più esplicito: «Non v'ha dubbio che il sistema rappresentativo non sia una falsificazione del pensiero democratico».

[90] TÖNNIES 1927a, p. 42.

distinta nella *Körperschaft* che governa o guida e la moltitudine degli individui che ubbidisce. La 'scissione unificante' della rappresentanza sarebbe dunque necessaria e funzionale, perché solo essa renderebbe possibile la democrazia e il governo, dando forma all'unità della moltitudine. Tuttavia, coerentemente con la definizione della democrazia moderna come 'fenomeno di superficie', questa rappresentanza non dovrebbe contenere un riferimento alla trascendenza, ma esaurirsi nella dinamica del rapporto stesso. Nondimeno tutti gli elementi sembrano riproporre uno scacco, perché proprio la centralità assegnata al meccanismo rappresentativo rischia costantemente di riconoscere centralità alle condizioni dello stato di natura che si volevano cancellate e delle quali la rappresentazione dovrebbe essere il segno dell'avvenuto superamento.

Il processo di continua unificazione rivela infatti la persistenza di una molteplicità irriducibile al processo di nominazione che caratterizza la mutazione della moltitudine in popolo. Quella moltitudine che, almeno teoricamente, nella rappresentazione della propria unità dovrebbe trovare la possibilità definitiva di un'azione comune, ritorna come problema centrale di uno Stato democratico che sceglie il proprio lessico politico muovendo da Hobbes. E il luogo politico nel quale quel problema dovrebbe, secondo Tönnies, trovare soluzione è una *Öffentlichkeit*, che non può essere sinonimo del popolo effettivamente riunito, così come non può essere il Politico *tout court* data l'ingombrante presenza del rappresentante sovrano. Tuttavia, se anche l'*Öffentlichkeit* tönniesiana porta i segni della scissione che rinnova l'impossibilità attuale dell'omogeneità, essa non può nemmeno essere – ancora schmittianamente – la caricatura procedurale della mediazione borghese ottocentesca, utilizzata come arma per scardinare il monopolio principesco sugli *arcana rei publicae*, essendo per questo non solo l'antecedente, ma addirittura il tessuto connettivo reale sul quale il parlamentarismo avrebbe trovato la propria legittimazione grazie alla convinzione che la verità si raggiunga attraverso la pubblicità delle discussioni. Di essa risalterebbe in questo modo solamente la fede nella produttività politica delle

discussioni pubbliche, quale caposaldo di quello specifico razionalismo liberale che trovava il suo omologo nella convinzione del necessario bilanciamento e divisione dei poteri nello Stato. In questo modo la storia dello Stato diviene la storia del suo continuo depotenziamento da parte dei 'privati' che gli impongono progressivamente forme intese a sminuirne la capacità autonoma di decisione[91].

Tönnies deve rovesciare la tesi schmittiana, sostenendo che tra ceti e principi erano questi ultimi a essere davvero liberali, perché in realtà erano loro a cercare di affermare politicamente la massima «*l'Etat et l'Individu*, in altri termini il dispiegamento dell'individualismo, della libertà individuale all'interno dei limiti tracciati attraverso lo Stato». Viene così ristabilita una genealogia dell'unità dello Stato con gli individui che ne fanno parte, genealogia che ora è sufficiente rovesciare, annullando la presenza di quell'estremo individuo che era il principe. Secondo Tönnies la presenza di quest'ultimo sarebbe necessaria solo all'autentico pensiero liberale, per il quale la *Volksvertretung* non è tanto la rappresentanza politica dell'unità del popolo, quanto piuttosto la rappresentazione delle sue differenze – secondo il modello della concorrenza generalizzata – davanti a un'istanza esterna necessariamente esecutiva, sia essa il monarca o il presidente. È in questo specifico bisogno di rappresentare e fare conciliare le proprie differenze, senza per questo ri-

[91] Si veda la critica di SCHMITT 1926², pp. 47-50 e la replica di TÖNNIES 1927a, p. 46. SCHMITT 1928, pp. 326-327, affrontando lo stesso passaggio storico e pur ribadendo la critica a Tönnies sulla relazione tra *Öffentlichkeit* e opinione pubblica, la riformula direttamente sul terreno del rapporto tra identità e democrazia e non più su quello della genesi liberale della *Öffentlichkeit*, del parlamentarismo e della divisioni dei poteri. Ora il problema è totalmente politico, nel senso della determinazione democratica del rapporto tra popolo e governo. E sul terreno della determinazione del politico i due autori rimangono in disaccordo. Schmitt sostiene ora che nelle ricerche sociologiche e politiche sull'opinione pubblica «non è posta chiaramente in risalto la particolarità del concetto di pubblicità e la sua connessione con il popolo presente, effettivamente riunito, ossia il Politico; ciò vale anche per l'opera di F. Tönnies, *Kritik*... che del resto è la più importante ricerca sociologica su questo tema».

nunciare al proprio peso politico, che si radica la divisione dei poteri.

«Il principio democratico si comporta in maniera del tutto differente. Esso non vuole alcuna rappresentanza popolare di fronte a un governo presente, vuole bensì che il popolo stesso domini se stesso, dunque che riunisca in sé tutti i poteri, così come li riuniva in sé il monarca assoluto. Essa [sic! si suppone la democrazia] è dunque come la monarchia assoluta una forma p u r a di Stato, tanto avversa alle forme miste di Stato, così come lo è nella teoria Thomas Hobbes. La dottrina della divisione dei poteri appartiene al liberalismo tanto quanto la predilezione per le forme miste di Stato ed è strettamente connessa a questa»[92].

Oltre la critica del parlamentarismo e del liberalismo il problema è la democrazia in quanto tale e quindi la concreta applicazione dei principi hobbesiani alla sua forma Stato. In particolare problematica è la costruzione di una *auctoritas* espressa nella legge dibattuta e 'trovata' che, così come accadeva nel parlamentarismo liberale, sembra annullare la distanza e la radicale differenza tra la legge come espressione di verità e il comando del sovrano[93]. Il liberalismo, con la

[92] TÖNNIES 1927a, p. 47. La critica della divisione dei poteri giustifica peraltro la distanza manifestata da Tönnies, p. 81, nei confronti delle posizioni di SMEND 1923, nelle quali gli sembra di cogliere una riproposizione anche se su altre basi – il potere statale e la capacità di integrazione – di una forma mista di governo, «attraverso la quale viene condizionata una relatività del volere statale, dunque anche della politica, che si può solo interpretare come debolezza della volontà e terribile oscillazione della volontà, perciò come una condizione patologica dei nervi della persona statale».

[93] «La legge *veritas* in contrasto alla mera *auctoritas* e la giusta norma generale in contrasto al concreto comando che solo è reale» aveva scritto SCHMITT 1926², p. 50. La differenza tra le posizioni e i concetti di Schmitt e Tönnies è più chiara alla luce del saggio di SCHMITT 1926, dove appare evidente che il problema non è solo l'obsolescenza del parlamentarismo, ma anche la contemporanea crisi dello Stato indotta dalla pretesa democratica di fondare un'uguaglianza assoluta che nega il carattere comunque politico (in senso schmittiano) e non sostanziale dell'omogeneità come fondamento stesso della democrazia. Tutta la distanza tra Schmitt e Tönnies emerge tuttavia se si tiene presente STRAUSS 1932, p. 737 (trad. it., p. 320), dove si legge che «il politico portato a valere da Schmitt come fondamentale, è lo 'stato di natura' su cui poggia ogni cultura;

sua preferenza per il dibattimento, sembra avere concesso il diritto di cittadinanza politica al consiglio e la sua accettazione minaccia di infrangere anche l'assolutezza dello Stato democratico. Con una interpretazione di Hobbes motivata dalla necessità di affermare la possibilità di un modo di produrre la legge non subordinato alla potenza personale del sovrano, Tönnies afferma che quest'ultimo può servirsi di consigli e consiglieri, senza per questo vedere intaccata l'assolutezza della propria *auctoritas*. Sebbene in posizioni nettamente distinte e lontane per valore e significato, tanto il comando quanto il consiglio avrebbero dunque la loro legittimità nell'universo politico hobbesiano e democratico. E così deve essere per l'economia generale del discorso tönniesiano, perché altrimenti non vi sarebbe più spazio per la sua distinzione tra tipi diversi di *Versammlung*, tra parlamento come assemblea meramente consultiva e governo come unica persona sovrana, eletta direttamente dal popolo per rappresentarlo. Inoltre, come si è visto, la distinzione tra consiglio e comando era già penetrata nella concettualizzazione dell'opinione pubblica che ora si arricchisce di un nuovo elemento, direttamente collegato all'attività di controllo e di indirizzo che «la Opinione Pubblica» potrebbe esercitare, se davvero esistesse una libera stampa, se essa non fosse cioè sottomessa al potere della minoranza che ne detiene la proprietà. In questo caso essa potrebbe essere per il governo «una camera del tesoro ordinaria del sapere e del pensare politici», sostituendo l'istituto dell'eforato che

Schmitt rivaluta il concetto hobbesiano di stato di natura». Nonostante la sua critica del liberalismo, questo sarebbe, secondo Strauss, il motivo del permanere di Schmitt all'interno di un orizzonte liberale. Al contrario, come si è visto, nella sua interpretazione di Hobbes Tönnies vuole valorizzare l'abbandono dello stato di natura, il suo tendenziale superamento sociologico e quindi politico. Quando SCHMITT 1932, trad. it., p. 150, scrive che le ostilità del *bellum* hobbesiano non possono essere considerate «solo come filosofia di una società borghese fondata sulla libera 'concorrenza' (Tönnies), ma come i presupposti elementari di un sistema di pensiero specificamente politico», non dà ragione del fatto che, oltre al sistema della libera concorrenza, Tönnies intendeva rifiutare proprio l'eternizzazione di quella politicità.

è altrimenti destinato ad essere l'organo di controllo eletto direttamente dal popolo[94].

Ma la diatriba non concerne solo l'interpretazione di Hobbes[95], perché investe direttamente la forma della razionalità che definisce la democrazia: quanto più viene valorizzato il consiglio, tanto meno il comando immediato diviene il modo diretto di esercitare la sovranità. Il consiglio diviene il modo 'normale' della regolazione sociale e può essere dato da ogni individuo che partecipa della ragione collettiva. La legittimità del consiglio ricopre così due significati fondamentali: da una parte esso è congruente e omogeneo alla regolazione amministrativa dello stato di natura societario, perché viene riconosciuto che la ragione può essere oggetto di argomentazione e non solamente presupposta; dall'altra parte esso è la registrazione dell'estensione definitiva a ogni singolo, in grado di rappresentare se stesso come individuo e quindi di farsi rappresentare, della capacità e possibilità di essere un elemento nella serie che ora costituisce la persona sovrana. Conseguenti alla piena valorizzazione del consiglio dovreb-

[94] TÖNNIES 1927a, p. 56-57, ma anche TÖNNIES 1926b, p. 33 (trad. it., p. 230).

[95] La valorizzazione tönniesiana del consiglio dovrebbe fare i conti con HOBBES, *Leviatano*, p. 344, dove esso viene ascritto in primo luogo e necessariamente alla monarchia perché «non v'è scelta di consiglieri né in una democrazia, né in un'aristocrazia, perché le persone che consigliano sono membri della persona consigliata». Inoltre essa dovrebbe attraversare la definizione hobbesiana di consiglio riferita all'attività di indottrinamento degli apostoli, prima che un comando sovrano rendesse legge gli insegnamenti del Cristo. HOBBES, *Leviatano*, pp. 516-521, indica l'equivalenza tra il consiglio e il concilio come luogo della sua formazione, attribuendo inoltre alla dottrina consigliata un valore esclusivamente rivolto al regno futuro, ma impotente in quello presente. «In tutto ciò non c'è alcun potere, ma della persuasione. Egli li mandò come pecore ai lupi, non come re ai loro sudditi». Proprio qui, dove l'«assemblea» sceglie Mattia come nuovo apostolo, e «l'ordinazione di questo apostolo fu atto della congregazione, e non di San Pietro o degli undici, se non in quanto membri dell'assemblea»; proprio qui infatti, massima è la tensione tra la legge e il consiglio/concilio, tra il trasferimento del potere di procrastinare il futuro e l'autorizzazione ad agire nel presente, tra il carattere consensuale e progettuale della democrazia e il suo essere rinchiusa nel meccanismo rappresentativo.

bero quindi essere la convinzione e un assetto nel quale tutti gli individui non solo partecipano della stessa astratta ragione, ma anche agiscono conformemente a essa. In altri termini il dominio del consiglio, come modo definitivamente impersonale di gestire il comando politico, dovrebbe implicare l'avvenuto, pieno e definitivo superamento dello stato di natura. Quest'ultimo tuttavia, sempre violentemente presente nell'argomentazione schmittiana, permane come residuo ineliminabile anche in quella di Tönnies, probabilmente non tanto per una necessità teorica, quanto piuttosto per una scelta di 'realismo politico'; infatti, come ancora si vedrà, la proposta democratica tönniesiana avviene sullo sfondo e con uno strumentario che implicano la convinzione che, nelle condizioni date, la democrazia deve ancora fare i conti con elementi di aristocrazia che impediscono alla *Öffentlichkeit* di esercitare il proprio controllo collettivo sull'esecutivo. La proposta centrale del programma democratico tönniesiano è dunque l'elezione diretta di un governo che dovrebbe assolvere sia la funzione legislativa sia quella esecutiva, seguendo un modello che Tönnies trova in qualche modo prefigurato nei suoi limiti e nelle sue potenzialità tanto nel governo di gabinetto britannico, quanto nelle forme direttoriali della rivoluzione francese[96]. Su di esso do-

[96] Durante gli anni della guerra TÖNNIES, 1918j, 1918k e 1918l aveva seguito con attenzione le trasformazioni costituzionali della politica inglese, in particolare il potenziamento del gabinetto e la parabola politica di Lloyd George. Dopo la guerra, grazie alla lezione dello storico radicale Alphonse Aulard, l'attenzione su questi temi si focalizza sull'esperienza della rivoluzione francese. Se si eccettua TÖNNIES 1923f, ennesimo episodio polemico sulla questione della colpa, l'attenzione nei confronti di Aulard e lo scetticismo verso il suo ottimismo neoilluminista sono dimostrati da TÖNNIES 1926c. Del testo di Aulard a Tönnies interessa l'illustrazione del passaggio, avvenuto grazie al direttorio, dalla repubblica democratica a quella borghese. Ma vi è un'assonanza più profonda tra il riferimento tönniesiano all'ideale e quanto AULARD 1913, pp. 782-83 scrive: «La rivoluzione francese è come un ideale politico e sociale, un ideale razionale che i francesi hanno tentato di realizzare parzialmente e che, in seguito, gli storici hanno cercato di confondere sia con l'applicazione, spesso incoerente, che ne fu fatta, sia con gli avvenimenti provocati dai nemici stessi di questo ideale allo scopo di abolirlo o di nasconderlo».

vrebbe fare perno la forma costituzionale della repubblica democratica, nel convincimento che

«la capacità vitale della democrazia moderna sarà condizionata da una costituzione a essa più commisurata, cioè attraverso l'elezione diretta di una *Körperschaft* di uomini di Stato, dunque di un collegio, abbastanza grande da condizionare e limitare reciprocamente i suoi membri e abbastanza piccolo da facilitare e rendere probabile l'accordo comune e l'azione unanime nelle faccende più importanti per la vita dello Stato. Dunque un direttorio come quello che contrassegnò la decadenza della grande rivoluzione?»[97].

Tönnies si riallaccia consapevolmente a un momento preciso della rivoluzione francese, quasi si tratti di ritornare a una fondamentale biforcazione temporale, quando con la costituzione dell'anno III il direttorio divenne l'organo di normalizzazione della repubblica rivoluzionaria. Si tratta in primo luogo di evitare l'iterazione di quella specifica dinamica storica, facendo però salve le capacità decisionali che erano proprie del direttorio, in modo da dimostrare «che l'esperimento di un direttorio democratico, che dovrebbe riunire in sé il supremo potere dello Stato, non è ancora stato fatto». Seguendo l'antitesi tra eccezione e normalità che già caratterizza il testo di Aulard, Tönnies parla di una «dittatura commissaria», la quale finisce tuttavia per rivelare la presenza del conflitto in atto nella società, rendendo evidente che la costituzione non è stata sufficiente per superarlo. Questa «dittatura commissaria» non sospende la costituzione, non si rivolge contro un nemico particolare, perché in questo modo essa sarebbe quella «eccezione concreta» che dimostra la persistenza dello stato di natura. Essa non si limita a difendere la costituzione, perché pretende di

[97] TÖNNIES 1927a, p. 72. Sul governo di gabinetto Tönnies ritorna in questo saggio facendo riferimento alla critica del parlamentarismo inglese operata da WALLAS 1919, pp. 260-268, il quale aveva messo in luce come solo la solidarietà tra i partiti avesse reso possibile la forma specifica di governo che aveva caratterizzato il primo decennio del secolo, permettendo anche il rilievo costituzionale della figura del primo ministro rispetto a quella del collegio. Nella proposta tönniesiana risulta invece privilegiata proprio la collegialità dell'organo di governo.

attuare quelle indicazioni in essa contenute, che sono state disattese o solo parzialmente attuate. Essa è in questo senso una dittatura sovrana[98] che deve rappresentare non il *pouvoir constituant* – che Tönnies non nomina – ma la maggioranza di quel popolo che non può farsi valere, perché frammentata al suo interno dalle divisioni di partito.

Nel caso in cui questo governo entri in contrasto con il suo organo di controllo – gli efori, anch'essi eletti direttamente dal popolo – la decisione dovrebbe essere rimessa al popolo nella sua totalità; ma, come si è detto, l'organo di controllo è una figura transitoria e non dovrebbe configurare né una divisione, né una limitazione del potere statale. La caratteristica che questa forma di Stato dovrebbe in primo luogo mostrare è l'omogeneità interna del suo governo, rovesciando in questo modo l'assunto caro alla giuspubblicistica weimariana che pretendeva che questa fosse da immaginare o da costruire nel popolo, per poi avere su quella base un regime parlamentare democraticamente unitario. «In verità questo sembra essere il problema cardinale della democrazia come forma di Stato, che il popolo stesso elegga il suo governo e che questo sia per quanto possibile o m o g e n e o»[99]. Per Tönnies evidentemente l'omogeneità non può essere un problema della società; seguendo fedelmente il suo Hobbes, egli sembra invece intendere qui omogeneo come unitario: ed è noto come sia «l'unità del rappresentante, non l'unità del rappresentato che fa una persona»[100].

98 Sulla distinzione tra dittatura commissaria e sovrana SCHMITT 1921, pp. 148-149, testo che Tönnies peraltro non sembra avere presente. A proposito del passaggio fondamentale all'interno della rivoluzione francese che Tönnies prende come modello, è sempre Schmitt a notare (p. 159) che «in tal modo venne sospesa la costituzione del 1793, né essa tornò più in vigore. Pur trattandosi della sospensione di una costituzione già approvata, abbiamo qui un caso di dittatura sovrana».

99 SCHMITT 1921, p. 52. Ma proprio in merito al problema della produzione dell'omogeneità cfr. JAUME 1986, pp. 190-94, sulla differenza tra l'idea hobbesiana di rappresentazione e quella affermatasi con la rivoluzione francese.

100 HOBBES, *Leviatano*, p. 159. SCHMITT 1928, p. 353, registra la proposta tönniesiana come alternativa al rapporto diretto tra governo e popolo

In ogni caso la proposta di un governo capace di rappresentare la maggioranza del popolo, esclude la presenza del parlamento come luogo dove la finta omogeneità del popolo dovrebbe trovare la propria rappresentazione unitaria. «Dunque nessun parlamento?». Se da un lato, a partire dalla costruzione sociologica hobbesiana, Tönnies rifiuta evidentemente la finzione dell'omogeneità del popolo, dall'altro, con la sua proposta di governo come «dittatura commissaria», relega il parlamento al ruolo di assemblea consultiva, formata dagli eletti nelle amministrazioni locali, allo scopo di rendere effettivo il legame tra i diversi livelli dell'amministrazione, formando dei politici che abbiano acquisito la loro esperienza nella cura delle questioni e non nelle lotte di partito[101]. Permane dunque la preoccupazione per la selezione dei capi e gli accenti accolgono, seppure in un contesto assai diverso, le indicazione weberiane sulla necessità dell'esperienza amministrativa come retroterra indispensabile per la formazione dell'uomo politico[102]. Tuttavia la distanza tra i due sociologi è interamente politica, visto che per Tönnies il parlamento inglese non è un referente di funzionalità, ma solo una tipica assemblea liberale; inoltre Tönnies intende forzare in senso democratico radicale la costituzione weimariana, assegnando alla costituzione decisionistica dello Stato democratico anche il compito di risol-

stabilito dall'art. 41 della costituzione weimariana che prevedeva l'elezione diretta del presidente della repubblica. Per Schmitt: «La questione è se questa elezione diretta [del governo] giovi all'idea dell'identità democratica ovvero all'idea di una rappresentanza. Se comprendo esattamente Tönnies, egli cerca di rafforzare il principio democratico».

101 TÖNNIES 1927a, p. 73 rifiuta anche «la finzione priva di contenuto... che il deputato sia il rappresentante di tutto il popolo; così la maggior parte di questi deputati non solleverebbe più la risibile pretesa di essere un legislatore e un uomo di Stato». Vale anche la pena rifarsi all'opposizione tra governo e parlamento in HOBBES, *Leviatano*, p. 258: «Perciò nessun grande stato popolare non è mai stato mantenuto, se non da un nemico straniero che lo ha tenuto unito, o dalla reputazione di un qualche uomo eminente in esso, o dal consiglio segreto di pochi, o dal timore reciproco di fazioni equivalenti, e non dalle aperte consultazioni dell'assemblea».

102 Cfr. WEBER 1918a, p. 355 (trad. it., p. 120).

vere la questione sociale, considerandola come questione societaria generale.

Questo è infatti un altro motivo di radicale differenziazione tra lo Stato liberale e quello democratico. Il primo aveva incontrato come problema fondamentale il fisco, ereditandolo dalla continua lotta tra ceti e principe per il finanziamento delle attività amministrative e belliche. Proprio per questo, secondo Tönnies, la pretesa che lo Stato sia povero è sempre stato il mezzo per punire la controparte politica. Al contrario, sostenere che lo Stato democratico debba essere o diventare ricco[103], significa affidargli i mezzi per gestire la produzione dell'uguaglianza, modificando sostanzialmente i rapporti proprietari. Al *Gemeinwesen* democratico spetta dunque *das Obereigentum* e i singoli proprietari devono dipendere da questa proprietà collettiva, perché «il principio della democrazia è tanto la libertà quanto l'uguaglianza». Per quanto riguarda l'uguaglianza democratica Tönnies torna a concordare con Schmitt, riconoscendo che essa non consiste nello stabilire un criterio genericamente umano, ma piuttosto che «essa significa riconoscere ogni cittadino, uomo o donna – in quanto ella lo voglia – come un proprio pari, come individuo partecipe alla stessa dignità»[104]. Tuttavia sul terreno della produzione di questa uguaglianza Tönnies coniuga Hobbes e la virtù repubblicana: da una parte l'assoluta estraneità e superiorità della persona sovrana rispetto ai contrasti della società, dall'altra il riferimento alla virtù come elemento costitutivo della democrazia. Il rapporto tra Stato e società recepisce ciò che il progredire degli studi hobbesiani aveva indicato come scarto assoluto tra stato di natura e persona rappresentativa. Lo

103 TÖNNIES 1926b, p. 35 (trad. it., p. 233) e TÖNNIES 1927a, pp. 74-76. Tönnies fa qui riferimento esplicito alle posizioni di Rudolf Goldscheid, il fondatore della sociologia fiscale, del quale si vedano gli scritti del 1919 e del 1926 in cui, muovendo dalla registrazione della crisi del paradigma statale contrattualistico e attraversando la sociologia della guerra e dello stato di guerra, egli giunge alla conclusione: «Solo lo Stato ricco può essere uno Stato di diritto».

104 TÖNNIES 1927a, p. 78.

Stato democratico deve intervenire per modificare tutte quelle situazioni che portano ancora lo stigma di uno stato naturale di guerra anche solo potenziale, situazioni che il pensiero liberale avrebbe tollerato perché omogenee alla sua storia e alla sua struttura.

«Lo spirito democratico non lo può fare. Esso ammetterà cioè la lotta di classe come inevitabile conseguenza delle condizioni effettive, ma non affermerà proprio queste condizioni come immutabili o addirittura come normali»[105].

Già le considerazioni sulla fiscalità dello Stato democratico richiamano implicitamente l'affermazione machiavelliana secondo la quale «le republiche bene ordinate hanno a tenere lo publico ricco»[106]. Su di esse si innesta il richiamo alla virtù repubblicana come fondamento necessario dello spirito democratico, secondo quanto già riconosciuto da Montesquieu, premurandosi tuttavia di sottolineare come solo nella costituzione democratica questa virtù divenga patrimonio comune, non essendo solamente richiesta ai governanti o ai migliori, ma a tutto il popolo. Solo nella costituzione democratica la virtù diviene «spirito dell'eticità», che proprio per questo affronta la questione proprietaria con l'intento di risolverla definitivamente, mentre per le altre costituzioni politiche vale l'ironica variazione marxiana sull'opera dello stesso Montesquieu con i suoi riferimenti alla virtù: *L'esprit des lois c'est la propriété*[107].

[105] TÖNNIES 1927a, p. 79.

[106] MACHIAVELLI, *Discorsi*, p. 216. SCHMITT 1928, p. 301, sottolinea l'affermazione tönniesiana come eccezione rispetto alla tradizione classica, secondo la quale «la ricchezza distrugge la democrazia». Tuttavia, come si è ricordato, il repubblicanesimo di Machiavelli pretende che l'erario sia ricco, mentre al cittadino spetta l'azione di continua adesione all'esistenza della repubblica. La concezione tönniesiana del rapporto tra potere dello Stato e uguaglianza civile ed economica mostra comunque un certo retaggio machiavelliano; non a caso l'attuale compimento dello Stato nella costituzione democratica, avrebbe come suoi precedenti storici «in parte la repubblica cittadina, in parte l'ambito di dominio di un principe», TÖNNIES 1927a, p. 81.

[107] TÖNNIES 1927a, p. 77. A partire dalla radicalizzazione teorica, Tön-

Questo progetto di imporre la democrazia sociale attraverso il rafforzamento dell'esecutivo, ovvero grazie alla moltiplicazione della forza della democrazia politica, si inserisce solo parzialmente nello scenario del riformismo weimariano. All'interno della molteplice e quasi infinita serie di declinazioni che il concetto di democrazia subisce nel decennio, esso si presenta cioè con caratteri eccentrici, in parte dovuti al fatto che si tratta pur sempre della teorizzazione di uno studioso che pretende per i suoi concetti il massimo di distanziamento dalla realtà effettuale, in parte al fatto che esso deriva da filiere concettuali spesso estranee ai modelli specifici del riformismo socialdemocratico, al quale anche Tönnies faceva nonostante tutto riferimento. La sua «dittatura commissaria» si fonda in definitiva su basi diverse da quelle dell'ideologia socialdemocratica, tanto influenzata dalla giuspubblicistica dominante e che ancora all'inizio degli anni trenta aveva tra i suoi tratti caratterizzanti la «identificazione restrittiva del 'politico' con il 'parlamentare'»[108]. Il concetto tönniesiano di democrazia registra implicitamente, anche se solo nella costruzione del suo concetto normale, la demolizione del compromesso di classe, avvenuta nei fatti tra il 1923 e il 1924 con la chiusura della *Arbeitsgemeinschaft* a seguito della rottura da parte degli

nies sembra talvolta approdare a una radicalizzazione politica che rimane tuttavia, sempre con maggiore intensità e sempre più contraddittoriamente, all'interno del dibattito socialdemocratico sulla crisi del sistema weimariano. Infatti, nonostante egli continui a considerare come i due estremi assolutamente da evitare tanto la dittatura mussoliniana quanto quella staliniana, è assolutamente convinto che «anche se lo Stato dei partiti fosse realmente una cosa tanto bella... si dovrebbe gettarlo a mare, nel momento in cui divenisse evidentemente necessario, non solo per salvare la repubblica, bensì – cosa che sarebbe più importante – per configurare una repubblica sociale», così TÖNNIES 1929e, p. 196.

[108] RUSCONI 1977, p. 345. Si vedano a questo proposito gli interventi del futuro primo ministro socialdemocratico MÜLLER-FRANKEN 1926 e di DAN 1926. Al di fuori dell'area socialdemocratica rilevante è l'intervento di SCHEUNER 1927. Per una ricostruzione del dibattito weimariano sul parlamentarismo cfr. il III cap. di WASSER 1974.

imprenditori dell'accordo Stinnes-Legien sulla durata della giornata lavorativa. Nonostante il suo fantasma continui a circolare negli anni successivi, assumendo di volta in volta altri nomi come democrazia collettiva, democrazia economica, democrazia politica fondata sull'omogeneità sociale[109], a essere stata semplicemente sconfitta è l'iniziale idea di democrazia sociale che avrebbe dovuto accompagnarsi a quella politica, tanto nell'intenzione dei costituenti, quanto poi nella stessa lettera della costituzione, quando questa parlava di socializzazione[110]. Ciò che oramai risalta è l'impossibilità di produrre la democrazia sociale a partire dalla presente struttura costituzionale e istituzionale del *Reich*. Le osservazioni di Tönnies sui sindacati[111] e sul movimento cooperativo sono la spia della consapevolezza che questi, nonostante la loro parziale dissonanza dal movimento generale dell'economia capitalistica, mostrano ormai il limite della loro capacità di incidere sulla struttura reale dei rapporti mercantili. L'impostazione tönniesiana nel suo complesso può permettersi solo transitorie illusioni sulla possibilità che dalla società, dalla sua strutturazione, possa giungere la soluzione delle contraddizioni del presente.

Il progetto tönniesiano di uno Stato assoluto della democrazia ha tuttavia la necessità interna di arginare le due conseguenze estreme che da esso possono derivare. Ciò significa d'altra parte scostarsi ulteriormente dalla linea del ragionamento schmittiano: dove Schmitt contrappone democrazia e liberalismo al punto da sostenere che fascismo e bolscevismo, come ogni dittatura, sono sì antiliberali, ma non

109 Il concetto di democrazia propugnato e discusso all'interno dell'area degli intellettuali socialdemocratici a cui si fa riferimento emerge dagli scritti di RENNER 1927; HELLER 1924; FRAENKEL 1929 e soprattutto SINZHEIMER 1925 e 1928. Su Sinzheimer MEZZADRA 1993b. Sul concetto helleriano di democrazia cfr. PASQUINO 1983 e 1985, come pure MEZZADRA 1991.

110 Sulla crisi del modello weimariano di democrazia sociale e del progetto di costituzionalizzazione del lavoro cfr. GOZZI 1992a e RAMM 1919, pp. 91-103.

111 TÖNNIES 1925a.

antidemocratici, Tönnies deve fare valere la propria comprensione della democrazia, nella quale la dittatura è comunque forma rappresentativa e non identitaria. Irrinunciabile è per Tönnies il riconoscimento che «l'essenza della democrazia [sta] nel fatto che il popolo, cioè la totalità dei cittadini, considerandosi non come grande moltitudine, ma come organo unitario dello Stato da esso stesso voluto, determini secondo la sua volontà coloro che lo guidano e disponga di essi»[112]. Si tratterebbe in altri termini di fare salve tanto la totale autonomia di azione dell'esecutivo, quanto la sua assoluta dipendenza dal popolo rappresentato all'interno di un'unità impossibile da presupporre. Secondo la teoria, la figura centrale della rappresentanza deve produrre la forma dell'unità; nella pratica essa si mostra come sdoppiamento necessario, visto che è impossibile sostenere che il rappresentato e il rappresentante siano la stessa persona. La stessa rappresentanza politica, con tanta fatica reinventata a partire da Hobbes, instaura infine quel meccanismo verticale che il concetto di democrazia come «vita sulla superficie» dovrebbe invece annullare. La necessità riconosciuta di una presenza oligarchica deve trovare una precisa collocazione teorica e pratica all'interno del discorso sulla democrazia, perché altrimenti rischia di reintrodurre in continuazione un'intollerabile confusione di forme.

Del dibattito contemporaneo sulla democrazia Tönnies non coglie, o non approfondisce, quella possibile deriva plebiscitaria che sempre più spesso veniva sottolineata e legittimata. Non esiste per lui un legame strutturale tra forma democratica e configurazione oligarchica, ma solo una tendenza governabile e superabile e in questo quadro si inseri-

112 TÖNNIES 1927a, p. 53. Il lessico politico tönniesiano rovescia così definitivamente quello gierkiano, dato che ora non è più la *Gesamtpersönlichkeit* che agisce attraverso i suoi organi, quanto piuttosto l'opera del rappresentante che consente al popolo ridotto a unità di presentarsi come organo dello Stato. In Gierke la contrapposizione tra rappresentante e organo era consapevole e totale. L'organo gierkiano «vuole e agisce non per un'altra persona, bensì la personalità complessiva vuole e agisce attraverso il suo organo», GIERKE 1874, p. 125. Sul concetto gierkiano di *Gesamtperson* cfr. le annotazioni di MAITLAND 1986.

sce la presenza transitoria degli efori. Più che dalla tradizione dottrinaria tedesca l'istituto dell'eforato sembra ricavare la sua specifica posizione dalla trattazione spinoziana nel *Trattato politico*, in cui compare tuttavia all'interno della forma aristocratica di Stato. Ci si deve perciò chiedere che motivo ci sia di richiamarli in vita quando si sta discutendo della democrazia in quanto *omnino absolutum imperium*. Questa infrazione dell'assolutezza democratica può essere giustificata solo dalla sua attuale e persistente imperfezione, dal fatto che, non potendo essere imposta in maniera politicamente rivoluzionaria, ovvero con un rovesciamento subitaneo del tempo, essa deve temporaneamente tollerare una commistione di figure. Il fatto che l'eforato venga proposto come istituto transitorio significa che la sua natura aristocratica dovrebbe essere utilizzata come soccorso a una democrazia ancora incerta, prima cioè che l'azione di controllo sull'esecutivo possa essere restituita alla moltitudine nel suo complesso.

L'avere dislocato in maniera così specifica l'elemento aristocratico nella democrazia permette a Tönnies di pretendere per il proprio governo dittatoriale una natura assolutamente diversa da quella del gruppo oligarchico tradizionale o di una sola persona, così come era previsto per il presidente della repubblica dall'articolo 48 della costituzione weimariana, il quale finisce invece per presentarsi come «monarca rappresentativo temporaneo»[113]. Già questa terribile crasi di figure politiche dovrebbe mostrare come, secondo Tönnies, sia piuttosto la presenza di forme miste di governo che continua a imporre come sua estrema *ratio* quel tipo di soluzione dittatoriale per risolvere l'oramai insostenibile contrasto in cui quelle forme si trovano. In entrambi i

[113] Senza richiamare tutto il dibattito sull'art. 48 della costituzione weimariana, vale la pena ricordare che questo paragone tra le competenze del presidente e quelle previste in precedenza per il monarca, risaliva all'epoca del dibattito costituente, quando il deputato socialdemocratico Hermann Molkenbuhr parlò del presidente «come di un 'imperatore di ricambio' e ammonì contro il trucco davvero napoleonico dell'elezione presidenziale attraverso il popolo», WINKLER 1993, p. 101. Sulla persistenza del riferimento al cesarismo negli anni venti MANGONI 1976.

casi sarebbe meglio rifarsi alla definizione di cesarismo che storicamente porta con sé il fatto che, dal punto di vista sociologico, esso afferma il potere di una minoranza che non riesce più ad affermarsi proprio per la forma specifica ormai assunta dalla costituzione politica[114]. La differenza tra la dittatura cesaristica e quella dell'esecutivo proposta da Tönnies, è dunque individuabile nel diverso rapporto che nei due casi la figura che impone l'unità intrattiene con la forma politica. Nel primo caso essa agisce all'interno di una confusione di forme, restaurando più o meno autoritativamente l'omogeneità nel momento in cui si apre lo scarto tra realtà e finzione; nel secondo essa dovrebbe dimostrare di essere il compimento ultimo della forma stessa, assolvendo in ultima analisi al ruolo di chi porta la forma politica sino ai limiti del suo interno dissolvimento.

La stretta connessione tra spirito, costituzione e finanze democratiche, stabilisce il quadro generale della riflessione tönniesiana nell'epoca di Weimar, nella consapevolezza che si tratta di un approccio largamente minoritario e persino inattuale, dal momento che «i modi di pensare predominanti... nei circoli degli intellettuali sono in modo assolutamente prevalente ademocratici, se non antidemocratici»[115]. Allo

114 È evidente la distanza tra le categorie tönniesiane e il loro intenzionale rovesciamento in senso irrazionalistico (ma l'operazione coinvolge anche le categorie weberiane e simmeliane), così come esso appare in SCHMALENBACH 1922. Questa distanza pretende tuttavia di dare ragione del «fastidioso gioco incrociato di moventi e relazioni ostili nell'uno come nell'altro tipo» di rapporto sociale, come scrive TÖNNIES 1924b, p. 371, recensendo PLESSNER 1924, che si pone come polo opposto rispetto allo studio di Schmalenbach, volendo criticare ogni possibile riferimento alla comunità che neghi la necessità della politica come gioco di potenza, come valorizzazione della distanza societaria in quanto valorizzazione di un'antropologia di fatto congruente con quella designata da Tönnies come hobbismo. In questo senso, pur nella valutazione sostanzialmente positiva, Tönnies sembra rinvenire nell'impianto della celebrazione plessneriana della società una sorta di irrazionalismo societario che si sottrae all'analisi concreta dei limiti della struttura che evidenzia.

115 Qui è misurabile tutta la distanza di Tönnies dagli apologeti della cosiddetta rivoluzione conservatrice, distanza che non si esprime solamente nella differenza delle contingenti scelte politiche, ma – come evi-

stesso tempo egli sembra cogliere, più sul piano della teoria che su quello della politica pratica, l'ormai strutturale incapacità di produrre decisioni politiche insita nella costituzione weimariana, che pochi anni dopo verrà evidenziata da uno dei suoi più attenti analisti[116]. La dittatura teorizzata è una 'dittatura ragionevole' che vuole portare a compimento il processo in cui decisione maggioritaria e legge dovrebbero infine coincidere, rimanendo comunque all'interno della scelta repubblicana perché, parallelamente all'espandersi della ragione, persevera comunque la presenza della paura. Ciò è ancora una volta chiaro, quando nel 1931 Tönnies, criticando l'apertura verso i ceti medi, sostenuta nel partito socialdemocratico da Theodor Geiger in base alle sue ricerche sulla stratificazione della popolazione tedesca, esprime tanto il rifiuto di ogni accentuazione nazionalistica della politica socialdemocratica, quanto la convinzione che la tolleranza verso il governo Brüning fosse giustificata dal fatto che «in ogni caso un governo che sostenga la forma Stato e attraverso di essa anche la patria è molto meglio del caos e dell'anarchia»[117].

Da questo momento in avanti è tuttavia lo svolgimento concreto del processo di razionalizzazione ad assumere forme che sempre più contraddicono le ipotesi tönniesiane. La politica hobbesiana di Tönnies ha d'altra parte raggiunto il punto di massima tensione nel momento in cui politica e sociologia non trovano più la propria coniugazione razionale. Sono le stesse vicende weimariane successive al 1927 a mettere in crisi l'assetto di un discorso pluridecennale: se il saggio tönniesiano su democrazia e parlamentarismo aveva di fatto già considerato come superato sul piano della teoria il compromesso weimariano, ora questo si dimostra total-

denziato da BREUER 1995, p. 29 – ha radici più profonde inerendo alla stessa concettualizzazione della società.

116 KIRCHHEIMER 1930b, p. 70, parlerà infatti della «grave mancanza di decisione politica che caratterizza l'agonia della nostra attuale vita politica».

117 TÖNNIES 1931b, p. 784. La scelta socialdemocratica è chiara in TÖNNIES 1932c.

mente sorpassato anche su quello della pratica politica. Tuttavia, invece di registrare questa coincidenza, Tönnies, sostenendo la politica socialdemocratica, torna a celebrare il compromesso tra le tre forze che avevano prodotto la costituzione[118]. La differenza tra teoria e pratica non può essere più radicale: mentre il sociologo immagina una dittatura che finalmente imponga il contenuto sociale della costituzione repubblicana, superando così il suo carattere compromissorio, è la borghesia tedesca che rifiuta definitivamente il compromesso, come dimostra la conclusione degli scioperi della Ruhr del 1928/29, in occasione dei quali sono gli imprenditori tedeschi a decretare nei fatti la fine della prassi dell'arbitrato istituzionalmente prevista. La stessa divisione dei poteri, invece di essere un elemento di paralizzante irrazionalità, diventa un ulteriore momento propulsivo verso la negazione della soluzione unitaria, come evidenzia il crescente peso del potere della magistratura che, di fronte allo scontro sociale, supplisce praticamente all'impossibilità del governo eletto dal parlamento di giungere a decisioni unitarie[119]. Nello stesso senso la dittatura andava davvero affermandosi grazie al ricorso all'articolo 48 della costituzione e, per la prima volta nel 1930, anche contro il parere e il potere della socialdemocrazia tedesca, fino a che il partito nazionalsocialista raccoglierà i frutti di tutta questa serie di convergenze[120].

118 «Per la situazione politica attuale in Germania è in primo luogo di importanza decisiva il tenere assieme i tre partiti weimariani», TÖNNIES 1931b, p. 780. Questa fede nella necessità del compromesso è ancora evidente in TÖNNIES 1931f, all'interno della polemica con le organizzazioni imprenditoriali che in un manifesto avevano denunciato la politica sociale dello Stato e l'accordo politico di base che la sosteneva.

119 Già FRAENKEL 1929, pp. 94-95, annotava: «Comunque sia, i giudici tendono sempre più a liberarsi dai vincoli posti da disposizioni positive di legge, ad affidarsi sempre più al sentimento del diritto piuttosto che applicare scrupolosamente la norma giuridica. Ed è una tendenza, questa, che se perdurerà determinerà un evidente ridimensionamento del significato stesso del parlamento, quale fattore di produzione legislativa all'interno della struttura statale».

120 «La democrazia del compromesso si è mutata nella democrazia dei campi nemici», osserva KIRCHHEIMER 1930a, p. 99, analizzando gli effetti

Nonostante la sua dissonante posizione teorica, Tönnies partecipa alle illusioni che fino all'inizio degli anni trenta nutriranno molti se non tutti gli intellettuali dell'area socialdemocratica ai quali, per rendersi conto dei mutamenti sopraggiunti, non basteranno nemmeno le parole del primo ministro von Papen quando questi nel 1932, realizzando sul serio una dittatura dell'esecutivo, annuncerà chiaramente: «La purezza della vita pubblica non può essere conservata o restaurata seguendo la strada del compromesso per amore della parità»[121]. L'esperimento weimariano si avvia a essere sconfitto, non solo non assolvendo ai compiti sociali, ma finendo anche per negare la cittadinanza politica alle forze che lo avevano istituzionalizzato. Chiudendo la lunga stagione dei suoi studi hobbesiani, Tönnies registra implicitamente questo cambiamento, che mette in discussione l'intenzione più intima della sua prestazione intellettuale. Ancora una volta egli ritorna sulla *Versammlung* per identificarne definitivamente la posizione tanto dal punto di vista sociologico, quanto da quello politico. Non si tratta di introdurre particolari novità dal punto di vista teorico, visto che in realtà vengono ripresi in forma sistematica gli argomenti enunciati in precedenza[122]. Viene comunque esplicitato che si sarebbe di fronte a una chiave di volta dell'intera costruzione politica della modernità, dato che la dottrina hobbesiana dell'assemblea originaria avrebbe in definitiva fornito all'Europa la «forma giusnaturalistica della rivoluzione», ovvero il modo in cui la rivoluzione è stata storica-

dell'articolo 48 della costituzione. Sulla comprensione tönniesiana del nazionalsocialismo RODE-KLUG 1990, e, per la sua più ampia collocazione storica, PAPCKE 1986.

121 La registrazione più chiara di questa 'scoperta' è certamente il saggio di FRAENKEL 1932, che prende le mosse proprio dal discorso di von Papen.

122 Che Tönnies consideri questo il suo massimo contributo alla lettura di Hobbes è dimostrato da 1932e dove egli ancora una volta critica l'insieme di argomenti tradizionali e gierkiani contro i quali per decenni aveva combattuto. «La vecchia minestra sulla teoria contrattuale viene sempre di nuovo riscaldata, scambiando abbastanza spesso questa teoria dello Stato moderno con quella veterocetuale».

mente neutralizzata nella forma costituita dello Stato. Ciò che ancora una volta viene ribadito è che nell'intenzione del suo autore si trattava di un processo di «razionalizzazione della fondazione statale», solo che ora a questa iterata intenzione della teoria segue immediatamente un'affermazione che in qualche modo contraddice l'eterna convinzione tönniesiana sulla necessità e la possibilità di escludere la *Macht* dai rapporti politici. «Nella realtà si mostra sempre di nuovo ciò che anche Hobbes sapeva, che solo ai rapporti di forza spetta la decisione finale»[123].

Questa affermazione potrebbe essere assunta come il personale congedo tönniesiano da Weimar. Non che i risultati delle ricerche del decennio precedente rimangano estranei all'ulteriore sistemazione delle categorie sociologiche, anzi ora essi vengono valorizzati anche in quella parte del discorso complessivo che era rimasta a lungo minoritaria e inespressa. Il tentativo di separare radicalmente ragione e dominio si estende fino dentro la sociologia, raggiungendo il suo nucleo originario; dove inizialmente vi era il rapporto materno, precedente e diverso da quello paterno, ora viene inserito anche un «dominio della madre su suo figlio», quindi un matriarcalismo in senso specifico, che, se non viene sostituito dal patriarcalismo, si pone assieme a quest'ultimo come origine dei rapporti di dominio all'interno della comunità[124]. Il cambiamento evidente di prospettiva è giustificato dalla torsione che l'intera lettura di Hobbes ha nel frattempo subito, così che anche il rapporto tra madre e figlio viene ora presentato come un rapporto di dominio, perché si mostra come rapporto personale privo di mediazioni. Questa modificazione dell'assetto complessivo, che nega infine l'esistenza, anche solo ideale, di una radice naturale dei rapporti umani, serve a spianare la strada a un diritto naturale comunitario che, andando oltre ogni naturalità immaginata, valorizzi gli aspetti egualitaristici e con-

123 TÖNNIES 1930a, p. 22.

124 TÖNNIES 1931c, p. 34. Si veda la critica del rapporto tra genitori e figli in TÖNNIES 1925e, pp. 214-216.

sociativi della comunità; e questa prospettiva può realizzarsi solo superando il diritto naturale societario di matrice hobbesiana.

Di fronte alla sempre maggiormente sentita impossibilità di portare realmente a compimento la parabola dello Stato moderno, o forse, più semplicemente, quando questa parabola sembra concludersi in un modo diverso da quello con tanta sicurezza affermato, Tönnies ripiega su altri caratteri comunque presenti nella sua dottrina. A essere messa in discussione è la quasi totale adesione ai principi hobbesiani della sociologia che aveva caratterizzato il decennio precedente. Ritorna qui in primo piano l'assunto fondamentale dell'accusa di hobbismo rivolta molti anni prima a Jhering e al darwinismo sociale. Il diritto naturale comunitario che Tönnies risveglia all'inizio degli anni trenta si fonda sul tentativo di pensare «un altro fondamento per il concetto di una causa del diritto, al di fuori di quello che contrappone le une alle altre persone individuali in quanto isolate». Si tratta cioè di scegliere per la fondazione concettuale il fatto «che la condizione naturale sia non la guerra di tutti contro tutti, ma la pace di tutti con tutti»[125]. Il mutamento di prospettiva rispetto agli anni venti non potrebbe essere più radicale; e per rendersene conto basta ritornare al modo in cui Tönnies ammaestrava gli abitanti dell'isola immaginata nello stato di natura. Di fronte alla prospettiva di potersi fidare gli uni degli altri, allora vigeva incontrastata la sfiducia nella natura umana. Allora l'eventualità che nello stato naturale potesse esistere una «comune coscienza del diritto», talmente profonda da impedire il predominio delle passioni e tale da precludere ai più forti la possibilità di farsi valere in modo violento, veniva drasticamente esclusa «sulla base di una corretta conoscenza della natura umana»[126].

Si tratta in primo luogo di una riconsiderazione consapevole della critica del concetto di animale politico effettuata

125 TÖNNIES 1931c, p. 217.

126 TÖNNIES 1918d, p. 417.

attraverso Hobbes, ma il ritornare tanto indietro presenta problemi fondamentali di assetto per un pensiero come quello tönniesiano che resta fino in fondo legato alla sua concezione della modernità e alle conseguenti forme di razionalità. È quindi indispensabile trovare un fondamento diverso, comunque moderno e razionale, anche per questo ritorno al comunitario. Esso non può essere meramente l'affermazione di una sostanzialità originariamente presente, che l'identificazione di un rapporto di dominio tra madre e figlio semplicemente distrugge; deve essere portatore di quel carattere fondamentalmente progettuale che non consente di fare conto su di un'etica presente, ma permette solamente di pensare un'etica, anche se questa muove dai rapporti naturali.

Tutto ciò avviene cercando in Hegel ciò che dovrebbe avere il senso di un rovesciamento totale della storia, per ripercorrere i nuclei essenziali del discorso che comprendeva il diritto naturale societario, il liberalismo e il socialismo. Il riferimento a Hegel occupa perciò una collocazione differente da quella fissata alla fine del saggio su parlamentarismo e democrazia, dove appariva come il reale compimento ultimo della linea evolutiva che giunta al proprio culmine tendeva a ricomprendere nello Stato societario elementi del mondo comunitario, affidando di fatto alla loro coniugazione la possibilità della formazione di un *Gemeinwesen* democratico.

«I concetti [comunità e società] si possono determinare in modo che il *Gemeinwesen* sia inteso come un'opera artificiale creata dalla volontà essenziale umana, mentre lo Stato è una scoperta ingegnosa della ragione che realizza la volontà arbitraria. Nel suo compimento attraverso la costituzione democratica, la finanza democratica, lo spirito democratico lo Stato può divenire tanto simile a un autentico *Gemeinwesen*, al punto che sia a esso applicabile il concetto di Hegel»[127].

Hegel era qui l'approdo di un percorso che aveva nella filosofia hobbesiana il proprio inevitabile punto di transito.

[127] TÖNNIES 1927a, p. 84.

Allo stesso tempo serviva a introdurre la tematizzazione di quel *Gemeinwesen* che si oppone come alternativa al decadimento complessivo che, come si è visto, è considerato da Tönnies come uno sbocco sempre possibile della lotta tra le classi. Ricorrendo a Hegel la democrazia trovava la via per compiere il percorso della razionalizzazione, sebbene permanesse una diffidenza di fondo sulla possibilità di quel compimento[128]. Dopo pochi anni alcune specifiche proposizioni hegeliane vengono sottratte a quella linea di sviluppo per fungere non da compimento ultimo, ma da primo, e sostanzialmente provvisorio, fondamento di un diverso discorso[129]. Questa rilettura di Hegel dovrebbe giustificare la nuova centralità del naturale, evitando sia di riferirsi alla comunità del popolo, che in quel torno di tempo stava vivendo i suoi peggiori fasti, sia di risolvere completamente

128 TÖNNIES 1926b, p. 30 (trad. it. mod., p. 227): «Muovendo dallo Stato societario, la democrazia tenterà allora di dare forma a uno Stato comunitario, a un *Gemeinwesen* del tipo che Hegel ha descritto come realizzazione dell'idea etica, come se esso fosse già dato nell'esperienza, mentre si trova in realtà a una distanza infinita». Sulla stessa linea interpretativa si colloca HINTZE 1929, p. 275: «Se intendiamo la 'società' nel senso di Tönnies come un perfezionamento individualistico della 'comunità', allora lo Stato in senso hegeliano rappresenterebbe una sintesi delle due, non una semplice restaurazione nella 'comunità'».

129 SCHMITT 1960, pp. 170-171, coglie la rilevanza della teorizzazione tönniesiana del *Gemeinwesen* grazie alla quale la dicotomia tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* perde il proprio carattere di mera alternativa. «La dualità del contrasto tra Stato e società viene in questo modo relativizzata, poiché lo Stato accoglie in sé elementi della comunità. In questo modo tuttavia viene anche relativizzata la dualità del contrasto tra comunità e società». Giustamente Schmitt sottolinea la 'linea' che sorregge questa progettualità tönniesiana, sottraendola alla semplice opposizione di concetti binari che caratterizza soprattutto l'Ottocento tedesco: «Si sente in quelle parole vibrare assieme tutta la galleria degli antenati che va da Hobbes fino a Hegel e che per il socialdemocratico Tönnies anche con Karl Marx non è ancora giunta in alcun modo alla fine». Con una variazione non indifferente nel 1963 nel *Concetto di 'politico'*, trad. it., p. 160, Schmitt parlerà invece di «dualità come signoria e corporazione (in O. Gierke) o comunità e società (in F. Tönnies) che hanno soppiantato lo schema a tre stadi di Hegel». Sulla lettura schmittiana di Tönnies e sul loro comune confronto con Hobbes cfr. ACCARINO 1986, pp. 92-100 e GALLI 1988b. Sul carattere triadico della costruzione sociologica tönniesiana BALLA 1990.

nel sentimento il discorso sulla crisi dello Stato; quello che Tönnies come Hegel aveva considerato ed esaltato come un «edificio ben costruito», non poteva essere dissolto «nella brodaglia 'del cuore, dell'amicizia e dell'entusiasmo'»[130]. In questo senso il ritorno a Hegel è per Tönnies quasi una necessità, così come è indispensabile privilegiare la trattazione della famiglia, perché in essa si trova tanto la negazione del patriarcalismo, la cui valorizzazione sarebbe stata davvero il sintomo dell'arretramento, quanto l'andare oltre anche rispetto al superamento di questo operato dal diritto astratto contrattuale[131]. Ciò nonostante non è più in gioco il compimento delle strutture della modernità, perché troppo forte è la convinzione di essere di fronte a un fallimento che coinvolge tutte le istanze di configurazione politica della realtà finora presenti. Anche questo è un motivo per rivolgersi a Hegel, nel quale ci sarebbero stati, per così dire, i primi accenni di un mutamento di prospettiva, ma non il suo completo dispiegamento e tanto meno la sua conclusione, soprattutto in relazione alla possibile azione dello Stato[132]. Hegel è la radice dalla quale in Germania si sono sviluppate tutte le correnti politiche dominanti nell'ultimo secolo; conservatori, liberali e marxisti si sono in modo diverso nutriti del suo pensiero, così come nella sua concezione del diritto naturale è rintracciabile un'altra triplice alternativa che giustificherebbe la sottolineatura tanto dei suoi aspetti innovativi quanto di quelli arretrati; in particolare,

130 HEGEL, *Grundlinien*, p. 19 (trad. it., p. 9).

131 «La determinazione del concetto di famiglia, all'interno dell'impianto sistematico hegeliano, si articola a ridosso della famiglia 'sentimentale' moderna, in un quadro che tende però ad eroderne i presupposti contrattualistici», così TOMBA 1994, p. 57. Proprio per questo il ritorno a Hegel impone di modificare il giudizio chiaramente espresso in precedenza per sottolineare la continuità tra Hegel e Hobbes. TÖNNIES 1894b, p. 491, aveva infatti sostenuto: «Hegel vuole dissolvere totalmente il vecchio diritto naturale, ma contemporaneamente produrne uno nuovo che deve rappresentare lo Stato semplicemente come la ragione sociale, come idea compiuta dell'eticità, come unità e verità del diritto astratto e della morale soggettiva. Hegel riproduce con la sua dialettica la stessa idea che Hobbes aveva costruito in modo logico».

132 TÖNNIES 1932a, p. 81.

ancora una volta, ciò sarebbe vero sul terreno della rappresentanza politica, sul quale Hegel finisce, secondo Tönnies, per rimanere lontano dai risultati hobbesiani. La serie concentrica di riduzioni della soggettività al soggetto, della personalità alla persona, dell'individualità al singolo, della sovranità al monarca stabilisce il correlato della liquidazione della democrazia come «rozza rappresentazione del popolo». In questo modo Hegel non giunge alla possibilità della spersonalizzazione razionalistica del dominio che comunque Hobbes aveva lasciato intravedere. «Qui, semmai in qualche luogo, noi troviamo il filosofo chiuso nei limiti della sua epoca e della sua carica accademica»[133].

Dunque nemmeno il pensiero di Hegel viene accolto nella sua totalità, perché nelle sue indicazioni politiche ultime anch'esso è irretito nel fallimento generale. Tuttavia alcune proposizioni giustificano l'impressione che il ricorso a Hegel sia il tentativo di andare oltre, nel momento in cui viene riconosciuto lo scacco definitivo dello hobbismo, perché non si tratta di negare le differenze tra i sistemi ideali che vengono ora accomunati nel fallimento[134]. Concepire un nuovo diritto naturale, non significa meramente ritornare alla naturalità dell'uomo, come d'altronde si è visto non fosse mai stato l'intendimento di Tönnies contrapporre la sostanzialità organica della comunità all'artificialità meccanica della società. Significa piuttosto concepire regole a partire dalla reciproca dipendenza, invece che dalla reciproca indipendenza, assumendo come elementi materiali di questo tipo di convivenza la giustizia da realizzare e la proprietà comune. Se la precedente elaborazione tönniesiana era dominata dalla tensione verso la massima realizzazione del

[133] TÖNNIES 1932a, p. 80-81. Ma sul concetto di rappresentazione in Hegel e sulla peculiare figura del monarca cfr. DUSO 1989, in particolare pp. 66-68.

[134] «Ma anche il socialismo e il comunismo – sistemi ideali che, come il sentimento conservatore degli storici, si ribellano contro il liberalismo e il cosmopolitismo, non volendo tornare indietro come quello, bensì andare oltre – non sono stati in grado di concepire un nuovo diritto naturale», TÖNNIES 1932a, p. 83.

tessuto razionale della modernità, quindi anche dall'accettazione dell'almeno momentanea formalità del criterio di giustizia, ora, pur non venendo negato il carattere razionale, quindi ancora una volta necessariamente scientifico, che anche la scelta comunitaria deve dimostrare, è il modello di giustizia su cui quello si fondava a essere criticato e abbandonato. A essere criticato è il fatto che ogni diritto pubblico si sia costruito di fatto sui modelli di quello privato. «Il diritto naturale comunitario dovrebbe procedere all'incontrario: l'appartenenza a un *Gemeinwesen* e cioè prima di tutto alla collettività più importante, quindi il diritto di c i t t a d i n a n z a, dovrebbe essere il modello per il diritto di tutti i rapporti, la cui essenza dovrebbe appunto consistere nell'essere vincolati alla comunità con gli altri»[135]. La comunità si presenta quindi come scelta di limitare coscientemente la propria volontà, per così dire dall'interno, senza attendere che vi sia una potenza esterna che agisce come limite. Su questo terreno, sul terreno per lui centrale stabilito dalla coniugazione della volontà singola nel sistema dei rapporti collettivi, Tönnies trova in Hegel un segnavia che accenna alla possibilità di questa limitazione reciproca, indicando l'amicizia e l'amore come forme del «concreto concetto di libertà», in cui si realizza *in nuce* un rapporto intersoggettivo nel quale «non si è unilateralmente in sé, ma ci si limita volentieri in relazione a un altro, sapendosi tuttavia in questa limitazione come se stessi»[136]. L'amore e l'amicizia dovrebbero dunque essere le metafore originarie per indicare un rapporto tra volontà e libertà che muove dalla naturalità della condizione di dipendenza reciproca. «Così si deve interpretare, se il filosofo non vuole che il diritto limiti la libertà, ma insegna che la libertà si compie nel diritto»[137].

Il piano centrale è sempre quello del diritto, della normatività specifica di un rapporto sociale che produce gli uomini

135 TÖNNIES 1932a, p. 84.

136 HEGEL, *Grundlinien*, p. 57, ampiamente citato da TÖNNIES 1932a, pp. 84-85.

137 TÖNNIES 1932a, p. 85.

senza costruirli in immagine come individui liberi e uguali. Questo diritto dovrebbe sostituire quello astratto della società con i suoi rapporti contrattuali, perché il suo scopo ultimo è di non considerare più nemmeno le caratteristiche fondamentali del singolo come derivanti da una costruzione contrattuale, a sua volta fondata sulla disgregazione atomistica di tutti i singoli[138]. Questo dovrebbe essere il senso della naturalità che qualifica il diritto comunitario del *Gemeinwesen* con la sua proprietà comune non suddivisa in base a posizioni e obblighi contrattuali. È stato giustamente notato che in tutta l'opera tönniesiana la comunità agisce come correlato critico della sua categoria antitetica[139], avendo così una vita interna a quest'ultima, costituendone tuttavia, allo stesso tempo, quel limite interno che ai contemporanei appariva come il carattere sostanzialmente pessimista dell'opera tönniesiana[140]. Si deve aggiungere che solamente

138 TOMBA 1994, pp. 90-91, in modo giustamente problematico, parla di «superamento della macchina *hobbesiana*» a proposito del rapporto tra diritto ed eticità che emerge dal diritto hegeliano della famiglia, sottolineando la critica del diritto astratto sulla quale essa si fonda. Ma cfr. anche TOMBA 1995, che prosegue sullo stesso registro l'analisi del rapporto tra concezione hegeliana e contrattualistica della famiglia.

139 BICKEL 1990, ma cfr. anche le osservazioni di FECHNER 1996.

140 Il rimprovero di *sozialer Pessimismus* venne mosso a Tönnies da Harald Höffding in una delle poche recensioni alla prima edizione di *Gemeinschaft und Gesellschaft*; a più riprese Tönnies tornerà su quella 'accusa' rifiutandola, per affermare di avere voluto solamente dare un'immagine realistica della società contemporanea. Il 26 giugno 1890 scrive a Höffding: «Non indulgo al pessimismo sociale se con ciò si intende una direzione pratica, essendo piuttosto incline a considerare con speranza ogni specie di riforma». TÖNNIES 1899a, p. 74, scriverà: «Il mio 'pessimismo' concerne soprattutto il futuro della civiltà [*Kultur*] presente, ma non il futuro della civiltà in generale». E lo stesso anno, ancora in una lettera a Höffding del 7 maggio 1899, negherà che il pessimismo possa essere considerato un «tratto caratteristico» della sua accezione dello scontro tra storicismo e razionalismo. Dopo la guerra, commentando sempre con Höffding l'8 marzo 1920 la situazione tedesca ed europea, giunge infine a riconoscere la presenza di questo tratto pessimistico che accompagna tutta la sua opera: «Ma qui comincia la filosofia della storia e il mio vecchio 'pessimismo sociale', sebbene io non ami l'espressione». Si tratta dunque di una presenza costante, che se in qualche modo fa parte e giustifica lo specifico hobbesismo di Tönnies, appartiene anche a

in questo episodico, anche se non occasionale rivolgersi a Hegel[141], il diritto naturale comunitario assume i contorni di una proposta specifica, perché la declinazione dello stesso concetto che appariva in *Gemeinschaft und Gesellschaft*, assolveva piuttosto al compito di descrivere la normatività specifica e determinata della comunità nella sua antitesi costitutiva con la società.

Dopo il 1931 non vi è più traccia del diritto naturale comunitario. Rimane il riferimento al *Gemeinwesen*, ma il problema è già limitare la sua possibile interpretazione come comunità nei confronti di quelle che stanno diventando predominanti. Attraverso di esso e il suo contrasto con il concetto di Stato vengono perciò ribaditi il suo carattere specifico e la sua distanza da ogni possibile declinazione come comunità locale o nazionale[142]. Ma il concetto di comunità verrà comunque utilizzato anche contro le intenzioni del suo primo indagatore[143], mentre quest'ultimo viene cacciato dall'università e privato della pensione per la sua opposizione al regime[144].

una più generale costellazione culturale che coinvolge tutti i maggiori intellettuali della Germania guglielmina prima e weimariana poi; cfr. PORTINARO 1990.

141 Per una ricostruzione del confronto tönniesiano con Hegel ALWAST 1991.

142 «Al contrario il concetto di *Gemeinwesen* è stato da me pensato in contrasto con quello di Stato (e viceversa)», scrive TÖNNIES 1934, p. 62. Tutto questo breve saggio è percorso dall'intenzione di evitare fraintendimenti in relazione al riferimento alla comunità, come pure adesioni all'entusiasmo comunitario che si rivelerebbe presto o tardi illusorio.

143 Si veda la dissertazione di BURMEISTER 1937, ma anche LERCH 1944. Su tutt'altro registro interpretativo la dicotomia tönniesiana diverrà una delle modalità sulle quali si articolerà la critica della stessa sociologia, nel momento in cui si affronta il problema del suo portato legittimante nei confronti della realtà sociale; cfr. a questo proposito BANFI 1959. La lacerante distanza tra le intenzioni, i testi tönniesiani e la loro interpretazione rimane il denominatore comune di molte letture che continuano a imputare a Tönnies se non la complicità personale, certamente una qualche paternità involontaria delle vicende tedesche degli anni trenta; in questo senso le conclusioni di REHBERG 1993 e KÄSLER 1991.

144 Cfr. TÖNNIES 1932d, e su di esso CAHNMAN-TÖNNIES 1973. Si veda

Quello che, ancora molti anni dopo, Carl Schmitt definirà «il migliore conoscitore di Hobbes»[145], e che per tutta la vita aveva cercato di individuare le caratteristiche evolutive della società moderna, è stato a lungo collegato a quell'unica dicotomia, in modo da sottrarla di fatto a ogni reale problematizzazione. Più utile sarebbe forse riflettere sulla forma e sui limiti del percorso di democratizzazione tracciato da Tönnies, senza presupporre l'innocenza prestabilita di quel modo specifico di riferirsi alla democrazia, accogliendo l'idea che dentro e oltre i percorsi della razionalizzazione vi sia la possibilità di sfuggire all'eterna concorrenza di paura e ragione.

anche TÖNNIES 1935a, pubblicato nella rivista dei Francofortesi in esilio, nel quale in apertura viene ribadita la critica del liberalismo, incolpato anche delle attuali vicende tedesche e internazionali.

145 SCHMITT 1950, p. 97.

Fonti e letteratura

Fonti e letteratura

1. *Fonti inedite*

Appunti inediti presso la Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek di Kiel: Cb 54.41.17a, Cb 54.41.17b e Cb 54.41.30.

Lettere di Tönnies a Sombart presso il Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz di Berlino: I. HA Rep. 92 Sombart n. 9 F.

2. *Opere edite*

1879-81

Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 1879, pp. 453-466; 1880, pp. 55-74 e 428-453; 1881, pp. 186-204; ora in TÖNNIES 1975, pp. 171-240.

1880-81

Gemeinschaft und Gesellschaft. (Theorem der Kultur-Philosophie). (Einleitung, Kap. I-III), in TÖNNIES 1925f, pp. 1-33.

1882

Rec.: *C. Noble, Die Staatslehre Platon's in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, in «Philosophische Monatshefte», 18, 1882, pp. 76-82.

1883

Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 1883, pp. 158-183, 334-364; ora con il titolo *Studie zur Kritik des Spinoza*, in TÖNNIES 1975, pp. 241-292.

1887

a *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Kommunismus und des Sozialismus als empirische Kulturformen*, Leipzig 1887; dalla 2ª edizione del 1912 il sottotitolo *Grundbegriffe der reinen Soziologie* sostituisce il precedente; 3ª edizione 1920; 4ª e 5ª edizione 1922; 6ª e7ª edizione 1926; 8ª edizione 1935. L'edizione utilizzata è Darmstadt 1979 [trad. it. *Comunità e società*, Milano 1979].

b Rec.: *G.C. Robertson, Hobbes*, in «Philosophische Monatshefte», 23, 1887, pp. 287-306.

c *Leibniz und Hobbes*, in «Philosophische Monatshefte», 23, 1887, pp. 557-573, ora in TÖNNIES 1975, pp. 151-168.

1889

a *Herbert Spencers soziologisches Werk*, in TÖNNIES 1925f, pp. 75-104.

b Introduzione e cura di T. HOBBES, *Elements of Law Natural and Politic*, London 1889.

c Introduzione e cura di T. HOBBES, *Behemoth or the Long Parliament*, London 1889.

d *Thomas Hobbes. Zum dritten Säculargedächtniß seines Geburtsjahres, 1588*, in «Die deutsche Rundschau», 59, 1889, pp. 94-125.

1890

Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière, nebst Briefen Sorbière's, Mersenne's u. Aa., in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 3, 1890, pp. 58-71 e 192-232.

1892

a *Status und contractus. Eine sozialpolitische Betrachtung*, in «Die Zukunft», 1, 1892, pp. 250-257.

b Rec.: *F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, in «Deutsche Literaturzeitung», 13, 1892, pp. 1612-1613.

c *Neuere soziologische Literatur (Berichte 1891/92) 1. Werke zur Philosophie des sozialen Lebens und der Geschichte, (Rec.: H. Spencer, Principles of Sociology)*, in TÖNNIES 1929a, pp. 132-157.

1893

a *Ethische Kultur und ihr Geleite*, Berlin 1893.

b *Rec.: G. Tarde, Les lois de l'imitation*, in TÖNNIES 1929a, pp. 181-196.

c Rec.: *G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie», 4, 1893, pp. 393-400.

1894

a *Historismus und Rationalismus*, in TÖNNIES 1925f, pp. 105-126.

b *Neuere Philosophie der Geschichte. Hegel, Marx, Comte*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 7, 1894, pp. 486-515.

c Rec.: *G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie», 6, 1894, pp. 77-79.

d *Der moderne Arbeitsvertrag und die Arbeitslosigkeit*, in *Arbeitslosigkeit und Arbeitsvermittlung in Industrie und Handelsstädten. Bericht über den am 8. und 9. Oktober 1893 vom Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt am Main veranstaltet sozialen Kongreß*, Berlin 1894, pp. 12-31.

1895

a *Considérations sur l'histoire moderne*, in «Annales de l'Institut International de Sociologie», 1, 1895, pp. 245-252.

b *Literatur über Hobbes*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 106, 1895, pp. 101-109.

c [NORMANNUS], *Der ideale und wirkliche Bismarck*, in «Ethische Kultur», 1, 1895, pp. 281-283.

d [NORMANNUS], *Im Namen der Gerechtigkeit! Kritik der Umsturz-Vorlage*, Berlin 1895.

e *Das Verbrechen als soziale Erscheinung*, in «Archiv für Gesetzgebung und Statistik», 8, 1895, pp. 329-344.

f *Die sittliche Bestimmung der Frau*, in «Ethische Kultur», 3, 1895, pp. 25-27.

g *Nationalgefühl*, in «Die Wahrheit», 5, 1895, pp. 65-72.

1896

a *Th. Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart 1896.

b *Die Politik des Hobbes*, in «Die neue Zeit», no. 52, 1896-97, pp. 783-786.

1897

a *Der Hamburger Strike von 1896/97*, in «Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik», 10, 1897, pp. 673-720.

b *Hafenarbeiter und Seeleute in Hamburg vor dem Strike 1896/97*, in «Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik», 10, 1897, pp. 173-238.

c Rec.: *C. Legien, Der Strike der Hafenarbeiter und Seeleute in Hamburg-Altona*, in «Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik», 10, 1897, pp. 490-492.

d *Der Nietzsche Kultus. Eine Kritik*, Leipzig 1897.

1898

Die Enquête über Zustande der Arbeit im Hamburger Hafen, in «Archiv für Gesetzgebung und Statistik», 12, 1898, pp. 303-348.

1899

a *Zur Einleitung in die Soziologie*, in TÖNNIES 1925f, pp. 65-74.

b *Die Tatsache des Wollens.* Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von J. ZANDER, Berlin 1982.

1900

Ansicht der neueren Geschichte, in C. SCHLÜTER (ed), *Symbol – Bewegung – Rationalität. Zum 50. Todestag von Ferdinand Tönnies*, Würzburg 1987, pp. 212-233.

1901

a *Eine Anmerkung über Rousseau*, in «Der Lotse», 1, 1901, pp. 502-504.

b *Das Wesen der Soziologie*, in TÖNNIES 1925f, pp. 350-368.

c *Die schöpferische Synthese. Ein philosophisches Résumé*, in «Die Zeit», 26, 1901, pp. 183-184; 27, 1901, pp. 54-56.

d *Politik und Moral. Eine Betrachtung*, Frankfurt am Main 1901.

e *Die Berliner Statistik*, in «Das freie Wort», 1, 1901, pp. 461-467.

f *Zur Kontroverse über Politik und Moral*, in «Das freie Wort», 1, 1901, pp. 42-46.

g *Die Krisis des englischen Staatswesens*, in «Der Lotse», 11, 1901, pp. 97-102, 132-138, 185-189.

1902

a *Vereins- und Versammlungsrecht wider die Koalitions-Freiheit*, Jena 1902.

b *Zur Theorie der Geschichte, Exkurs*, in «Archiv für systematische Philosophie», 8, 1902, pp. 1-38.

1903

a *Über sozialphilosophische Ansichten der Geschichte. (Vorlesungen gehalten in den Hochschul-Ferialkursen in Salzburg im September 1903)*, in «Das Wissen für Alle», 3, 1903, pp. 626-628, 641-643, 657-659, 675-676, 690-692, 710-712, 725-726, 743-745, 759-761, 774-776, 789-791, 804-808, 819-823.

b *Volkswirtschaft und Privatwirtschaft*, in «Schmollers Jahrbuch», 27, 1903, pp. 1425-1442.

1904

a *Herbert Spencer. (Geb. 27. April 1820, gest. 8 Dezember 1903)*, in «Deutsche Rundschau», 113, 1904, pp. 368-382.

b *Political Parties in Germany*, in «The Independent Review», 2, 1904, pp. 565-581.

c *Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht*, in «Ethische Kultur», 12, 1904, pp. 49-51.

d *Ammons Gesellschaftslehre*, in TÖNNIES 1929a, pp. 372-393.

e *Der Zweckgedanke im Strafrecht*, in «Das freie Wort», 4, 1904, pp. 130-140.

f *Duplik, Der Zweckgedanke im Strafrecht. Auf Replik von L. Kuhlenbeck*, in «Das freie Wort», 4, 1904, pp. 257-261.

1904-06

Hobbes Analekten, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 17, 1904, pp. 291-317; 19, 1906, pp. 153-175.

1905

a *The Present Problems of Social Structure*, in «The American Journal of Sociology», 10, 1905, pp. 569-588.

b *Strafrechtsreform*, Berlin 1905.

c *Eugenik*, in TÖNNIES 1925f, pp. 334-349.

d [NORMANNUS], *Die politische Wurmkrankheit*, in «Das freie Wort», 5, 1905-06, pp. 132-136.

e [NORMANNUS], *Glückauf!*, in «Das freie Wort», 5, 1905-06, pp. 49-52.

f [NORMANNUS], *Revolution?*, in «Das freie Wort», 5, 1905-06, pp. 785-790.

g *Der Massenstrike in ethischer Bedeutung*, in «Das freie Wort», 6, 1905, pp. 537-543.

h *Schiller als Zeitbürger und Politiker*, Berlin 1905.

1905-11

Zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre, poi con il titolo *Die Anwendung der Deszendentheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung*, in TÖNNIES 1925f, pp. 133-329.

1906

a *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, Leipzig 1906.

b *Die Diäten-Vorlage*, in «Das freie Wort», 6, 1906-07, pp. 135-138.

c *Politische Stimmungen und Richtungen in England*, in «Das freie Wort», 6, 1906-07, pp. 337-43.

d *Zum Verständnis des politischen Parteienwesens*, in «Das freie Wort», 5, 1906, pp. 752-759.

e Rec.: *O. Spann, Untersuchungen über den Begriff der Gesellschaft*, in «Deutsche Literaturzeitung für Kritik der Internationalen Wissenschaft», 27, 1906, pp. 2839-2842.

f *Die nordamerikanische Nation*, in «Deutschland», 7, 1905-06, pp. 407-417; 573-588.

1907

a *Sinn und Wert einer Wirtschaftsphilosophie*, in TÖNNIES 1926a, pp. 104-109 [trad. it. *La scienza economica e la filo-*

sofia, in «Rivista italiana di sociologia», 11, 1907, pp. 743-748].

b Rec.: *A. Schäffle, Abriß der Soziologie*, in TÖNNIES 1929a, pp. 341-348.

c *Zu welchem Ende studieren wir Philosophie?*, in «Jahrbuch moderner Menschen», 2, 1907, pp. 9-15.

d *Das Reichstagswahlrecht für Preußen?*, in «Das freie Wort», 7, 1907-08, pp. 492-497.

1907-09

Ethik und Sozialismus, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 25, 1907, pp. 573-612; 26, 1908, pp. 56-95; 29, 1909, pp. 895-930.

1908

a [NORMANNUS], *Liberalismus und Demokratie*, in «Das freie Wort», 7, 1908, pp. 727-732.

b *Die Gleichheit des Wahlrechts*, in «Das freie Wort», 8, 1908-09, pp. 165 169.

c *Soziologie und Politik*, in «Zeitschrift für Politik», 1, 1908, pp. 219-229.

d *Kompromisse*, in «Die neue Rundschau», 19, 1908, pp. 929-935.

e *Die Zukunft der Soziologie. Eine Enquete über ihre Aussichten*, in TÖNNIES 1926a, pp. 110-115.

f *Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert*, in TÖNNIES 1926a, pp. 63-103.

g [NORMANNUS], *Reaktion*, in «Das freie Wort», 8, 1908-09, pp. 5-9.

h [NORMANNUS], *Der Fall Schücking*, «Das freie Wort», 8, 1908-09, pp. 364-367.

i *Die Krisis des Reichsgedankens*, in «Die neue Rundschau», 19, 1908, pp. 518-528.

j *Skandalprozesse. Ein Rückblick*, in «Kulturfragen», 4, 1908, pp. 113-118.

k [NORMANNUS], *Die preußische Finanznöte*, in «Das freie Wort», 8, 1908, pp. 607-611.

l *Schreiben an einen Freund in Berlin*, in «Berliner Tageblatt», Jg. 37, 27.1.1908, pp. 1-2.

1909

a *Die Sitte*, Frankfurt am Main 1909.

b *Politische Reife*, in «Die neue Rundschau», 20, 1909, pp. 161-164.

c *Eine neue Methode der Vergleichung statistischer Reihen (Im Anschluß an Mitteilungen über Kriminalität. Forschungen)*, in «Schmollers Jahrbuch», 33, 1909, pp. 699-720.

d *Comtes Begriff der Soziologie*, in TÖNNIES 1926a, pp. 116-122.

1910

a *Wege und Ziele der Soziologie*, in *Verhandlungen 1910*, pp. 17-38 [trad. it. *Mezzi e fini della sociologia*, in «Rivista italiana di sociologia», 15, 1911, pp. 361-376].

b *Diskussionsbeitrag zum Referat von E. Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in *Verhandlungen 1910*, pp. 192-196.

c *Studie zur schleswig-holsteinischen Agrarstatistik*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 30, 1910, pp. 285-332.

1910-12

Hobbes Naturrecht, in «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», 4, 1910-11, pp. 395-410; 5, 1911-12, pp. 129-136 e 283-293.

1911

a *Deutscher Adel im 18. Jahrhundert*, in «Die neue Rundschau», 22, 1911, pp. 145-163.

b *'Die Front gegen rechts'*, in «Berliner Tageblatt», 14.12.1911, p. 1.

1912

a *Bürgerliche und politische Freiheit*, in *Handbuch der Politik*, Berlin und Leipzig 1912, I: *Die Grundlagen der Politik*, pp. 240 246.

b *Rousseau und wir*, in «Die Hilfe», 18, 1912, pp. 409-411.

c *Thomas Hobbes, der Mann und der Denker*, Osterwieck und Leipzig 1912.

d *Die neuesten Angriffe gegen den Verein für Sozialpolitik. Brief an Gustav Schmoller*, in «Schmollers Jahrbuch», 36, 1912, pp. 6-9.

e *Deutscher Adel im 19. Jahrhundert*, in «Die neue Rundschau», 23, 1912, pp. 1041-1063.

1913

a *Individuum und Welt in der Neuzeit*, in TÖNNIES 1926f, pp. 5-35.

b *Soziologie und Geschichte*, in TÖNNIES 1926a, pp. 190-199.

1914

a *Der Staatsmann und das Leben*, in «Der Staatsbürger», 5, 1914, pp. 3-17.

b *Mann und Weib*, in «Der Staatsbürger», 5, 1914, pp. 120-125.

c *Die Soziologie und ihre Aussichten in Europa, Verfaßt in Verbindung mit Dr. Carl Maedge*, in TÖNNIES 1926a, pp. 209-222.

d *Der Staatsmann und die Ethik*, in «Der Staatsbürger», 5, 1914, pp. 201-208.

e *Der Friede*, in «Deutsche Arbeit», 14, 1914, pp. 93-97.

f *Die Gesetzmäßigkeit in der Bewegung der Bevölkerung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 39, 1914, pp. 150-173, 767-794.

g *Rechtsstaat und Wohlfahrtsstaat*, in «Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie», 8, 1914, pp. 65-70.

1915

a *Englische Weltpolitik in englischer Beleuchtung*, Berlin 1915.

b *Die Sozialpolitik nach dem Kriege*, in F. THIEME-C. LEGIEN (edd), *Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland*, Leipzig 1915, pp. 147-158.

c *Soziologie im System der Wissenschaften*, in TÖNNIES 1926a, pp. 236-242.

1916

a *Naturrecht und Völkerrecht*, in «Die neue Rundschau», 27, 1916, pp. 577-587.

b *Die Arbeiterschaft und die innere Friede.* [Rec.:] *F. Thieme-K. Legien, Hrsg., Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland, Leipzig 1915*, in «Die neue Rundschau», 27, 1916, pp. 1122-1128.

c *Zur Theorie der öffentlichen Meinung*, in «Schmollers Jahrbuch», 40, 1916, pp. 393-422.

d *Gerechtigkeit in Kriegszeiten*, in «Internationale Rundschau», 2, 1916, pp. 177-190.

1917

a *Weltkrieg und Völkerrecht*, Berlin 1917, pp. 39-88.

b *Kommende Dinge?* [Rec.:] *W. Rathenau, Von Kommenden Dingen*, in «Neue Rundschau», 28, 1917, pp. 829-838.

c *Das Versicherungswesen in soziologischer Betrachtung*, in TÖNNIES 1926a, pp. 243-265.

d *Entwurf einer englischen Wahlreform*, in «Deutsche Politik», 2, 1917, pp. 689-694.

e *Der englische Staat und der deutsche Staat. Eine Studie*, Berlin 1917.

1918

a *Menschheit und Volk*, Graz-Leipzig 1918.

b *Demokratie und Plutokratie*, in «Die neue Zeit», 36, 1918, t. I, pp. 433-441.

c *Haenel*, in «Der Waffenschmied», 1, 1918, pp. 26-28.

d *Der Staatsgedanke des Hobbes*, in «Die neue Zeit», 36, 1918, t. II, pp. 417-422, 439-443.

e [TÖNNIES F.], *Der Gang der Revolution. (Zur Soziologie der politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen)*, Königsberg 1918.

f *Gegenwarts- und Zukunftsstaat*, in «Die neue Zeit», 37, 1918, pp. 265-269.

g *Simmel als Soziologe*, in «Frankfurter Zeitung», 9.10.1918, p. 1.

h *Das Wahlrecht zum preußischen Abgeordenetenhaus*, in «Königsberger Hartungsche Zeitung», 18.9.1918, p. 1.

i *Die Herren und der König*, in «Leipziger Abendzeitung und Handelsblatt für Sachsen», 17.9.1918, p. 1.

j *Lloyd George*, in «Zeit und Streitfragen», 2.2.1917, n. 4, p. 1.

k *Das Direktorium in England*, in «Zeit und Streitfragen», 1.5.1917, n. 16, pp. 1-2.

l *'Downing Street'*, in «Ostsee-Zeitung und Neue Stettiner Zeitung», 6.4.1918, p. 1.

1919

a *Die Statistik als Wissenschaft*, in TÖNNIES 1929a, pp. 85-116.

b *Die große Menge und das Volk*, in TÖNNIES 1926a, pp. 277-303.

c *Einheitsstaat oder Bundesstaat?*, in «Welt-Echo», n. 4, 31.1.1919, pp. 52-54.

d *Gemeinschaft und Gesellschaft. Dritte durchgesehene Auflage. Vorrede (der dritten Auflage)*, in TÖNNIES 1925f, pp. 58-64.

e *Über Anlagen und Anpassung*, in TÖNNIES 1926a, pp. 155-168.

f *Der Begriff der Gemeinschaft*, in TÖNNIES 1926a, pp. 266-276.

g *Die Schuldfrage. Rußlands Urheberschaft nach Zeugnissen aus dem Jahre 1914*, Berlin 1919.

h *Die Logik des Generals Ludendorff*, in «Die Hilfe», 25, 1919, pp. 530 533.

1920

a *Hochschulreform und Soziologie. Kritische Anmerkungen über Becker's 'Gedanken zur Hochschulreform' und Below's 'Soziologie als Lehrfach'*, Jena 1920.

b *Recht und Unrecht*, in «Das Tagebuch», 1, 1920, pp. 198-201.

1921

a *Spinoza und Marx*, in «Die neue Zeit», 39, 1921, t. I, pp. 573-576.

b *Karl Marx Leben und Lehre*, Jena 1921.

1922

a *Ferdinand Tönnies*, in R. SCHMIDT (ed), *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, Leipzig 1922, pp. 199-234.

b *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin 1922; rist. an., Aalen 1981.

c *Zum Gedächtnis an Franz Staudinger*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften», 2, 1922, pp. 66-70.

d *Der Zarismus und seine Bundesgenossen 1914. Neue Beiträge zur Kriegsschuldfrage*, Berlin 1922.

1923

a *Hobbes und das Zoon Politikon*, in «Zeitschrift für Völkerrecht», 12, 1923, pp. 471-488, ora in TÖNNIES 1975, pp. 311-330 [trad. it. *Hobbes e lo zoon politikon*, in «Micromega», 1989, pp. 163-183].

b *Zweck und Mittel im sozialen Leben*, in PALYI 1923, I, pp. 235-270.

c *Zur Soziologie des demokratischen Staates*, in TÖNNIES 1926a, pp. 304-352.

d *Macht und Wert der öffentlichen Meinung*, in «Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften», 2, 1923, pp. 72-99.

e *Sozialreform ehedem und heute*, in «Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt», 22, 1923, pp. 661-666.

f *Professor Aulard*, in «Deutsche Allgemeine Zeitung», 18.2.1923.

1924

a *Zum Gedächtnis an Paul Natorp*, in «Kölner Vierteljahreshefte», 4, 1924, pp. 309-313.

b Rec.: *H. Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in TÖNNIES 1929a, pp. 369-371.

c *Verbrechertum in Schleswig-Holstein*, in «Archiv für So-

zialwissenschaft und Sozialpolitik», 52, 1924, pp. 761-805.

d *Kulturbedeutung der Religionen*, in TÖNNIES 1926a, pp. 353-380.

e *Sozialpolitik und Staatssozialismus*, in «Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt», 33, 1924, pp. 366-367.

1925

a *Die Gewerkschaften in soziologischer Hinsicht*, in «Die Arbeit», 2, 1925, pp. 193-201.

b *Die Arbeitszeitfrage in Deutschland*, in «Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt», 34, 1925, Sp. 92-95, 127-130, 149-152.

c *Einteilung der Soziologie*, in TÖNNIES 1926a, pp. 430-443.

d *Moralstatistik*, in TÖNNIES 1929a, pp. 117-132.

e *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart 1925[3]. Neu herausgegeben und eingeleitet von K.H. ILTING, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.

f *Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung*, Jena 1925.

g *Tröltsch und die Philosophie der Geschichte*, in TÖNNIES 1926a, pp. 381-429.

h *Begriff und Gesetz des menschlichen Fortschritts*, in TÖNNIES 1926e, pp. 35-44.

i *Die Tendenzen des heutigen sozialen Lebens*, in «Ethos», 1, 1925, pp. 54-67, 202-215, 548-556.

j *Der Klassengegensatz*, in «Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt», 34, 1925, pp. 1-2.

1926

a *Soziologische Studien und Kritiken. Zweite Sammlung*, Jena 1926.

b *Demokratie*, in *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 1. Reihe, 5. Band, Verhandlungen des fünften Deutschen Soziologentages vom 26. bis 29. September 1926 in Wien*, Tübingen [1927], pp. 12-36 [trad. it. in appendice a KELSEN 1982, pp. 207-233].

c Rec.: *A. Aulard, Politische Geschichte der Französischen*

Revolution, in «Weltwirtschaftliches Archiv», Bd. 24, Teil 2., 1926, pp. 183-185.

d *The Elements of Law Natural and Politic. Einführung zur deutschen Ausgabe*, in TÖNNIES 1975, pp. 21-44.

e *Fortschritt und soziale Entwicklung. Geschichtsphilosophische Ansichten*, Karlsruhe 1926.

f *Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkrieg*, Berlin 1926[4].

g *Das Eigentum*, Wien und Leipzig 1926.

h Rec.: *W. Kottler, Der Rätegedanke als Staatsgedanke, Teil 1: Demokratie und Rätegedanke in der großen englischen Revolution*, in «Deutsche Literaturzeitung», 47, 1926, pp. 2292-2294.

1927

a *Demokratie und Parlamentarismus*, in TÖNNIES 1929a, pp. 40-84.

b *Verbrechertum in Schleswig-Holstein*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 58, 1927, pp. 608-628.

c *Necker über die öffentliche Meinung*, in «Zeitungswissenschaft», 2-6, 15.6.1927, pp. 81-82

d Rec.: *H. Freyer, Der Staat*, in «Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform», 18, 1927, pp. 218-219.

1929

a *Soziologische Studien und Kritiken. Dritte Sammlung*, Jena 1929.

b *Das Abrüstungsproblem*, in «Zeitschrift für Politik», 18, 1929, pp. 721-732.

c *Der Kampf um das Sozialistengesetz 1878*, Berlin 1929.

d *Verbrechertum in Schleswig-Holstein*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 61, 1929, pp. 322-359.

e *Partei und Staat*, in «Die Gesellschaft», 6, 1929, pp. 193-197.

1930

a *Die Lehre von den Volksversammlungen und die Urversammlung in Hobbes' Leviathan*, in «Zeitschrift für die gesamte

Staatswissenschaft», 99, 1930, pp. 1-22, ora in TÖNNIES 1975, pp. 331-352.

b *Reichtum und seine Verteilung*, in «Die Arbeit», 7, 1930, pp. 405-411, 483-492.

c *Sozialpolitik als soziale Idee*, in «Weltwirtschaftliches Archiv», 31, 1930, pp. 161-175.

d *Sozialwissenschaftliche Forschungsinstitute*, in L. BRAUER-A. MENDELSSOHN BARTHOLDY-A. MEYER (edd), *Forschungsinstitute ihre Geschichte, Organisation und Ziele*, Hamburg 1930, pp. 425-440.

1931

a *Hobbes und Spinoza*, in TÖNNIES 1975, pp. 293-310.

b *Parteipolitische Prognosen*, in «Die Arbeit», 8, 1931, pp. 774-785.

c *Einführung in die Soziologie*, (1931), rist. an., Stuttgart 1965.

d *Stände und Klassen*, in VIERKANDT 1931, pp. 617-638.

e *Historischer Materialismus*, in *Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens*, Berlin 1931, pp. 770-775.

f *Kein Kompromiß?*, in «Vossische Zeitung», 8.10.1931, pp. 1-2.

1932

a *Hegels Naturrecht. Zum Gedächtnis an Hegel Tod*, in «Schmollers Jahrbuch», 56, 1932, pp. 71-85.

b *Das statistische Jahrbuch für das deutsche Reich*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 93, 1932, pp. 24-34.

c *Höffding und die Sozialdemokratie*, in «Die Gesellschaft», 9, 1932, pp. 75-79.

d *Über die Lehr- und Redefreiheit*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 7, 1955, pp. 468-477.

e Rec.: *A. Levi, La filosofia di T. Hobbes*, in «Kantstudien», 38, 1932, pp. 169-170.

f *Mein Verhältnis zur Soziologie*, in R. THURNWALD (ed), *Soziologie von heute*, Leipzig 1932, pp. 103-122.

1933

Sitte und Freiheit, in «Archiv für angewandte Soziologie», 5, 1933, pp. 7-17.

1934

Gemeinwirtschaft und Gemeinschaft, in «Schmollers Jahrbuch», 58, 1934, pp. 61-70.

1935

a *Das Recht auf Arbeit*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 4, 1935, pp. 66-80.

b *Geist der Neuzeit*, Leipzig 1935.

1961

F. TÖNNIES-F. PAULSEN, *Briefwechsel 1876-1908*, hrsg. von O. KLOSE-E.G. JACOBY-I. FISCHER, Kiel 1961.

1975

Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert, hrsg. von E.G. JACOBY, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.

1980

Lebenserinnerungen aus dem Jahre 1935 an Kindheit, Schulzeit, Studium und erste Dozententätigkeit, 1855-1894, aus dem Nachlaß hrsg. von R. POLLEY, in «Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte», 105, 1980, pp. 187-227.

1989

TÖNNIES F.-HÖFFDING H., *Briefwechsel*, hrsg. und kommentiert von C. BICKEL-R. FECHNER, Berlin 1989.

3. *Letteratura*

ACCARINO B., *La democrazia insicura. Etica e politica in Georg Simmel*, Napoli 1982.

ACCARINO B., *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo tra Weber e Luhmann*, Napoli 1986.

ADLER M., *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntniskritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft* (1936), Aalen 1975.

AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it. Torino 1992.

ALFIERI L., *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche, 1869-1876*, Milano 1984.

ALTARAZ I., *Reine Soziologie. Darstellung und Kritik der typischen Versuche zur Schaffung einer philosophischen Sozialwissenschaft*, Berlin 1918.

ALWAST J., *Die begriffliche Wirklichkeit und die Wirklichkeit des Begriffs. Zur Kritik und Aneignung Hegels bei Tönnies*, in CLAUSEN-SCHLÜTER (edd) 1991, pp. 251-265.

AMATO S., *Il problema «partito» negli scrittori politici tedeschi, 1815-1914*, Firenze 1993[2].

ANSCHÜTZ G., *Parlament und Regierung im Deutschen Reich*, Berlin 1918.

ANSCHÜTZ G., *Der deutsche Föderalismus in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, in *Verhandlungen 1924*, pp. 11-34.

ARON R., *La sociologie allemande contemporaine* (1935), Paris 1981.

AULARD A., *Histoire politique de la révolution française. Origines et Développement de la Démocratie et de la République, 1789-1804*, Paris 1913[5].

ATIYAH P.S., *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford 1979.

BACHOFEN J.J., *L'opposizione tra diritto naturale e diritto storico* (1841), trad. it. in *Diritto e storia. Scritti sul matriarcato, l'antichità e l'Ottocento*, Venezia 1990, pp. 44-62.

BAIER H., *Die Gesellschaft. Ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence*, in «Nietzsche Studien», 10-11, 1981-82, pp. 6-33.

BALLA B., *Das Drei-Stadien Denken, ein Grundmuster von Sozialtheorien, und seine Elemente bei Ferdinand Tönnies*, in SCHLÜTER-CLAUSEN (edd) 1990, pp. 93-129.

BANFI A., *Il problema sociologico*, in *La ricerca della realtà*, 2 voll., Firenze 1959, II, pp. 689-696.

BARKER E., *Political Thought in England from Herbert Spencer to Present Day*, London 1915.

BARTH P., *Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung*, in *Verhandlungen 1912*, pp. 21-48.

BAUCH B., *Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie*, Berlin 1916.

BAUER W., *Die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen* (1914), ristampa Aalen 1981.

BAUMGARTNER E., *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen 1964.

BECKER C.H., *Gedanken zur Hochschulreform*, Leipzig 1919.

BELLEBAUM A., *Das soziologische System von F. Tönnies unter besonderer Berücksichtigung seiner soziographischen Untersuchungen*, Meisenheim am Glan 1966.

BELOW G., *Soziologie als Lehrfach. Ein kritischer Beitrag zur Hochschulreform*, in «Historische Zeitschrift», 43, 1919, pp. 59-110.

BELOW G., *Soziologie und Hochschulreform. Eine Entgegnung*, in «Weltwirtschaftliches Archiv», 16, 1921, pp. 512-527.

BICKEL C., *'Gemeinschaft' als kritischer Begriff bei Tönnies*, in SCHLÜTER-CLAUSEN (edd) 1990, pp. 17-46.

BICKEL C., *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Opladen 1991.

BICKEL C., *Soziologie und Ethik bei Tönnies. Seine Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Strömungen der Sozialethik*, in H. HOLZHEY (ed), *Ethischer Sozialismus. Zur politischer Philosophie des Neukantismus*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 238-282.

BILFINGER K., *Der deutsche Föderalismus in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, in *Verhandlungen 1924*, pp. 35-59.

BIXIO A., *Proprietà e appropriazione. Individuo e sovranità nella dinamica dei rapporti sociali*, Milano 1988.

BLACKBOURN D.-ELEY G., *Mythen deutscher Geschichtsschreibung. Die gescheiterte bürgerliche Revolution von 1848*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1980.

BLÜM N.S., *Willenslehre und Soziallehre bei Ferdinand Tönnies. Ein Beitrag zum Verständins von 'Gemeinschaft und Gesellschaft'*, Bonn 1967.

BLUMENBERG H., *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a.M. 1982[2] [trad. it. in H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992].

BLUMENBERG H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1983[2].

BOCK H.M., *Syndakalismus und Linkskommunismus von 1818-1923. Ein Beitrag zur Sozial- und Ideengeschichte der frühen Weimarer Republik*, Damstadt 1993[2].

BÖCKENFÖRDE E.W., *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimonono. Problematica e modelli dell'epoca*, trad. it. Milano 1970.

BÖCKENFÖRDE E.W., *La pace di Westfalia e il diritto di alleanza dei ceti dell'Impero*, trad. it. in E. ROTELLI-P. SCHIERA (edd), *Lo stato moderno*, III: *Accentramento e rivolte*, Bologna 1974, pp. 333-362.

BÖCKENFÖRDE E.W., *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1978, IV, pp. 519-622.

BOCK M.-HOMANN H.-SCHIERA P. (edd), *Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e Italia*, Bologna-Berlino 1989.

BÖHMERT V., *Die soziale Frage und das Wahlrecht*, in «Preußische Jahrbücher», 85, 1896, pp. 1-16.

BOLAFFI A., *Stat Nominis Umbra: la rilettura schmittiana di Hobbes*, in «Il Centauro», n. 10, 1984, pp. 161-168.

BOLOGNA S., *Composizione di classe e teoria del partito alle origini del movimento consiliare*, in *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, Milano 1977[4], pp. 13-46.

BOND N., *Ferdinand Tönnies e Max Weber*, in «Annali di sociologia/Soziologisches Jahrbuch», 4, 1988, tomo II, pp. 73-96.

BOND N., *Noten zu Tönnies und Simmel*, in CLAUSEN-SCHLÜTER (edd) 1991, pp. 337-356.

BORKENAU F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura* (1934), trad. it. Bologna 1984.

BORNHAK C., *Verfassung, Selbstverwaltung und Sozialreform*, in «Preußische Jahrbücher», 65, 1890, pp. 410-432.

BORNHAK C., *Die Entwicklung der konstitutionellen Theorie*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 51, 1895, pp. 597-617.

BORTKIEWICZ L., VON, Rec.: *H. Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», 10, 1922, pp. 416-428.

BRENTANO L., *Das Arbeitsverhältniss gemäß dem heutigen Recht. Geschichtliche und ökonomische Studie*, Leipzig 1877.

BRENTANO L., *La questione operaia*, in G. SCHÖNBERG (ed), *Manuale di economia politica*, trad. it. Torino 1889, pp. 3-216.

BRENTANO L., *Puritanismus und Kapitalismus*, in *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Leipzig 1923, pp. 362-425.

BREUER S., *Sozialgeschichte des Naturrechts*, Opladen 1983.

BREUER S., *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt 1994.

BREUER S., *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, trad. it. Roma 1995.

BREUER S., *Von Tönnies zu Weber. Zur Frage einer 'deutscher Linie' der Soziologie*, in «Berliner Journal der Soziologie», 6, 1996, pp. 227-245.

BRINKMANN K., *Wissenschaftsgeschichtliche Grundlagen und erkenntnistheoretische Grundlagen der Soziologie*, in «Jahrbuch für Soziologie», 1, 1925, pp. 35-46.

BROCKE B., VOM, *Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preussen und im Deutschen Kaiserreich 1882-1907: das 'System Althoff'*, in P. BAUMGART (ed), *Bildungspolitik in Preussen zur Zeit des Kaiserreichs*, Stuttgart 1980, pp. 9-118.

BROUÉ P., *Rivoluzione in Germania 1917-1923*, trad. it. Torino 1977.

BRUCH R., VOM, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrte Politik im wilhelminischen Deutschland, 1890-1914*, Husum 1980.

BRUCH R., VOM, *Die staatswissenschaftliche Gesellschaft. Bestimmungsfaktoren, Voraussetzungen und Grundlage ihrer Entwicklung 1883-1919*, in *Hundert Jahre Staatswissenschaftliche Gesellschaft zu Berlin, 1883-1983*, hrsg. vom Vorstand der Staatswissenschaftlichen Gesellschaft, Berlin 1983, pp. 9-69.

BRUCH R., VOM, *Bürgerliche Sozialreform im deutschen Kaiserreich*, in R. VOM BRUCH (ed), *Weder Kommunismus noch Kapitalismus. Bürgerliche Sozialreform in Deutschland vom Vormärz bis zur Ära Adenauer*, München 1985, pp. 61-179.

BRUNNER O., *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea*, trad. it. in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 1970, pp. 133-164.

BRUNNER O., *Osservazioni sui concetti di 'dominio' e di 'legittimità'*, trad. it. in «Filosofia politica», 1, 1987, pp. 101-120.

BUCCHI S., *Hobbes e il 'radicalismo filosofico'*, in «Rivista di filosofia», 75, 1984, pp. 323-351.

BURMEISTER M., *Die Untersuchung des Gemeinschafts- und Gesellschaftsbegriffes bei Lorenz von Stein und Ferdinand Tönnies*, Berlin 1937.

BURROW J.W., *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge 1970.

CACCIARI M., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1974.

CACCIATORE G., *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 voll., Napoli 1976.

CACCIATORE G., *Politica, diritto e Stato in Dilthey*, in F. BIANCO (ed), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985, pp. 136-154.

CAHNMAN W. J.-TÖNNIES HEBERLE F., *Tönnies and National Socialism: Two Documents and a Commentary*, in CAHNMAN (ed) 1973, pp. 284-290.

CAHNMAN W.J., *Tönnies in Amerika*, in W. LEPENIES (ed), *Geschichte der Soziologie*, IV, Frankfurt a.M. 1981, pp. 82-114.

CAHNMAN W.J., *Weber and Tönnies. Comparative Sociology in Historical Perspective*, New Brunswick-London 1995.

CAHNMAN W.J. (ed), *Ferdinand Tönnies. A New Evaluation. Essays and Documents*, Leiden 1973.

CALABRÒ G., *Dilthey e il diritto naturale*, Napoli 1968.

CALABRÒ G., *Giusnaturalismo e storicismo*, in *La società 'fuori tutela'*, Napoli 1970, pp. 141-173.

CANTILLO G., *Ernst Troeltsch*, Napoli 1979.

CAPOGROSSI COLOGNESI L., *Modelli di Stato e di famiglia nella storiografia dell''800*, Roma 1994.

CATTARUZZA M., *Arbeiter und Unternehmer an den Werften des Kaiserreichs*, Wiesbaden-Stuttgart 1988.

CESA C., *Alle origini della concezione 'organica' dello Stato: le critiche di Schelling a Fichte*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 36, 1969, pp. 135-147.

CHIGNOLA S., *Quidquid est in territorio est de territorio. Nota sul rapporto tra comunità etnica e Stato nazione*, in «Filosofia politica», 8, 1993, pp. 29-62.

CLAUSEN L. (ed), *Ausdauer, Geduld und Ruhe. Aspekte und Quellen der Tönnies Forschung*, Hamburg 1991.

CLAUSEN L.-PAPPI F.U. (edd), *Ankunft bei Tönnies: soziologische Beiträge zum 125. Geburtstag von Ferdinand Tönnies*, Kiel 1981.

CLAUSEN L.-SCHLÜTER C. (edd), *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft». Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen 1991.

COHEN H., *Ethik des reinen Willens*, 1907[2] [*Werke*, VII], Hildesheim-New York 1981.

COLLINI S.-WINCH D.-BURROW J., *That Noble Science of Politics. A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge 1987.

COLM G., *Die Masse. Ein Beitrag zur Systematik der Gruppe*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 52, 1924, pp. 680-694.

COLM G., *Masse*, in VIERKANDT (ed) 1931, pp. 353-360.

COMTE A., *Cours de philosophie positive* (1841), Paris 1969.

COMTE A., *Système de politique positive* (1852), Paris 1907.

CONZE W., *Friedrich Naumann. Grundlegung und Ansatz seiner Politik in der nationalsozialen Zeit, 1895 bis 1903*, in *Schicksalswege deutscher Vergangenheit. Beiträge zur geschichtlichen Deutung der letzten hundertfünfzig Jahre. Festgabe Siegfried A. Kahler*, Düsseldorf 1950, pp. 355-386.

CONZE W., *Die Krisis des Parteistaates in Deutschland*, in «Historische Zeitschrift», 178, 1954, pp. 47-83.

COSTA P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Firenze 1974.

CUNOW H., Rec.: *Tönnies F., Hobbes' Leben und Lehre*, in «Die neue Zeit. Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie», 1896-97, no. 46, pp. 630-32.

CUNOW H., *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Grundzüge des Marxschen Soziologie*, 2 voll., Berlin 1920.

DAHME H.J., *Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber*, in O. RAMMSTEDT (ed), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 222-274.

DAL LAGO A., *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna 1994.

DAN T., *Die Krise der Demokratie und die Diktatur*, in «Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik», 3, tomo II, 1926, pp. 235-250.

DE FEO N.M., *Riformismo Razionalizzazione Autonomia operaia. Il 'Verein für Sozialpolitik' 1872-1933*, Manduria-Bari-Roma 1992.

DELBRÜCK H., *Die Monarchie in England*, in «Preußische Jahrbücher», 42, 1878, pp. 321-333.

DELBRÜCK H., *Regierung und Volkswille. Eine akademische Rede*, Berlin 1914.

DELBRÜCK H., *Die Differenzen über die Kriegsziele hüben und drüben*, in «Preussische Jahrbücher», 162, 1915, pp. 167-172.

DEL VECCHIO G., *Su la teoria del contratto sociale*, Bologna 1906.

DE PASCALE C., *Trasformazione sociale e restaurazione in Germania: la «ständische Gesellschaft» nel Romanticismo politico*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», V, 1979, pp. 153-205.

DERATHÉ R., *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, trad. it. Bologna 1993.

DE SANCTIS F., *Crisi e scienza. Lorenz Stein – Alle origini della scienza sociale*, Napoli 1976.

DE SANCTIS F., *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, Napoli 1986.

DICEY A.V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, London 1908[7].

DIETZEL H., *Individualismus*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, V, Jena 1910[3], pp. 590-606.

DILCHER G., *Genossenschaftstheorie und Sozialrecht: ein 'Juristensozialismus' Otto von Gierkes?*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 3-4, 1974-75, pp. 319-345.

DILTHEY W., *Ein System der Politik. Georg Waitz, Grundzüge der Politik nebst einzelnen Ausführungen* (1862), in *Gesammelte Schriften*, XVI, Göttingen 1972, pp. 109-113.

DILTHEY W., *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche* (1875), trad. it. Napoli 1975.

DILTHEY W., *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia* (1883), trad. it. Firenze 1974.

DILTHEY W., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1891-1904), in *Gesammelte Schriften*, II, Leipzig-Berlin 1914 [trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, 2 voll., Firenze 1974].

DILTHEY W., *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (1910), trad. it. in *Critica della ragione storica*, Torino 1982, pp. 145-289.

DILTHEY W., *Das allgemeine Landrecht*, in *Gesammelte Schriften*, XII, Göttingen-Stuttgart 1960[2], pp. 131-204.

DIPPER C., *L'aristocrazia tedesca nell'epoca borghese. Adattamento e continuità*, in «Quaderni storici», 21, 1986, pp. 361-392.

DIPPER C., *Il concetto di libertà nel XIX secolo*, in *Libertà*, Venezia 1991, pp. 91-166.

DIPPER C., *Riforma sociale. Quattro epoche di un concetto-chiave*, in GHERARDI-GOZZI (edd) 1992, pp. 187-211.

DREYER M., *Ferdinand Tönnies und die Kriegsschuldfrage*, in CLAUSEN-SCHLÜTER (edd) 1991, pp. 483-494.

DUMONT L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1983.

DUNCKER M., *Preußen und England*, in «Preußische Jahrbücher», 1, 1858, pp. 23-36.

DUNKMANN K., *Die Bedeutung der Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft für die Geisteswissenschaften*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 5, 1925, pp. 35-50.

DURKHEIM E., *Communauté et société selon Tönnies* (1889), in *Textes*, I: *Eléments d'une théorie sociale*, Paris 1975, pp. 383-390.

DUSO G., *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano 1988.

DUSO G. (ed), *Filosofia pratica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano 1988.

DUSO G., *La rappresentanza politica e la struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 18, 1989, pp. 43-75.

DUSO G., *Introduzione: patto sociale e forma politica*, in DUSO G. (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano 1993², pp. 8-49.

ELEY G., *Liberalismus 1860-1914. Deutschland und Großbritannien im Vergleich*, in D. LANGEWIESCHE (ed), *Liberalismus im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Göttingen 1988, pp. 260-276.

ELLWEIN T., *Das Erbe der Monarchie in der deutschen Staatskrise. Zur Geschichte des Verfassungsstaates in Deutschland*, München 1954.

EMERSON R., *State and Souvereignty in Modern Germany*, New Haven 1928.

ESCHENBURG T., *Die improvisierte Demokratie. Ein Beitrag zur Geschichte der Weimarer Republik*, in *Die improvisierte Demokratie. Gesammelte Aufsätze zur Weimarer Republik*, München 1963, pp. 11-60.

ESCOBAR R., *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Milano 1978.

FECHNER R., *'Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde'. Individuum und Welt in der Neuzeit – Überlegungen zu Ferdinand Tönnies' Konzept der Moderne*, in «Jahrbuch für Sozialgeschichte» (1994), Opladen 1996, pp. 153-176.

FELDMANN G.D., *Der deutsche organisierte Kapitalismus während des Krieges und Inflationsjahre 1914-1923*, in WINKLER (ed) 1974, pp. 150-171.

FERRARESI F., *Ferdinand Tönnies interprete di Hobbes: strategie politiche nella modernità*, in «Filosofia politica», 8, 1994, pp. 209-232.

FIORAVANTI M., *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano 1979.

FIORAVANTI M., *Liberalismo: le dottrine costituzionali*, in *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Torino 1993, pp. 150-184.

FISCHER D., *Die deutsche Geschichtswissenschaft von J.G. Droysen bis O. Hintze in ihrem Verhältnis zur Soziologie. Grundzüge eines Methodenproblems*, Köln 1966.

FISCHER K., *Francis Bacon und seine Schule. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie* (1856), Heidelberg 1904[3].

FLIEGER H., *Die öffentliche Meinung in der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes*, Düsseldorf 1975.

FORSYTH M., *Thomas Hobbes and the Constituent Power of the People*, in «Political Studies», 29, 1981, pp. 191-203.

FOUCAULT M., *Nietzsche, la genealogia, la storia*, trad. it. in *Microfisica del potere*, Torino 1977, pp. 29-54.

FOUCAULT M., *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, trad. it. Firenze 1990.

FRAENKEL E., *Democrazia collettiva* (1929), trad. it. in *Laboratorio Weimar* 1982, pp. 89-104.

FRAENKEL E., *Abschied von Weimar?* (1932), in *Zur Soziologie der Klassenjustiz und Aufsätze zur Verfassungskrise 1931-32*, Darmstadt 1968, pp. 57-72.

FRAGAPANE S., *Contrattualismo e sociologia contemporanea*, Bologna 1892.

FRASER J., *«Natural Communities»: Tönnies und Marx*, in CLAUSEN (ed) 1991, pp. 245-269.

FREYER H., *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig und Berlin 1930.

FREYER H., *Gegenwartsausgabe der deutschen Soziologie*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 95, 1935, pp. 116-144.

FREYER H., *Ferdinand Tönnies und seine Stellung in der deutschen Soziologie*, in «Weltwirtschaftliches Archiv», 44, 1936, pp. 1-9.

FREYER H., *Weltgeschichte Europas*, 2 voll., Wiesbaden 1948.

GALLI C., Introduzione a SCHMITT 1986, pp. 1-37.

GALLI C. [1988a], *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna 1988.

GALLI C. [1988b], *Ferdinand Tönnies e Carl Schmitt su Thomas Hobbes e sullo Stato*, in «Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch», 4, 1988, II tomo, pp. 9-16.

GALLI C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996.

GEIGER T., *Die Masse und ihre Aktion. Zur Soziologie der Revolution* (1926), Darmstadt 1967.

GEIGER T., *Die Gruppe und die Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 58, 1927, pp. 338-374.

Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK, Stuttgart 1974-1992.

GHERARDI R., *L'arte del compromesso. La politica della mediazione nell'Italia liberale*, Bologna 1993.

GHERARDI R.-GOZZI G. (edd), *I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Otto e Novecento*, Bologna 1992.

GHERARDI R.-GOZZI G. (edd), *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, Bologna 1995.

GIANCOTTI E., *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in «Studia spinoziana», 1, 1985, pp. 231-258.

GIERKE O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, I: *Rechtsgeschichte des deutschen Genossenschaftsrechts*, Berlin 1868.

GIERKE O., *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien* (1874), Tübingen 1915.

GIERKE O., *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik* (1880), Breslau 1929[4] [trad. it. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, Torino 1974].

GIERKE O., *Naturrecht und deutsches Recht*, Frankfurt a.M. 1883.

GIERKE O., *Eine Grundlegung für die Geisteswissenschaften*, in «Preußische Jahrbücher», 53, 1884, pp. 105-144.

GIERKE O., *Personengemeinschaften und Vermögensinbegriffe in dem Entwurfe eines Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich*, Berlin 1889.

GIERKE O., *Die historische Rechtsschule und die Germanisten*, Berlin 1903.

GIERKE O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, IV: *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit* (1912), ristampa Graz 1954.

GIERKE O., *Über die Geschichte des Majoritätsprinzips*, in P. VINOGRADOFF (ed), *Essays in Legal History: Read before the International Congress of Historical Studies Held in London in 1903*, Oxford 1913, pp. 312-335.

GILSON E., *Darwin senza l'evoluzione*, in G. PANCALDI (ed), *Evoluzione: biologia e scienze umane*, Bologna 1976, pp. 153-170.

GNEIST R., VON, *Die nationale Rechtsidee von den Ständen und*

das preußische Dreiklassenwahlsystem. Eine sozial-historische Studie (1894), Darmstadt 1962.

GOLDSCHEID R., *Finanzwissenschaft und Soziologie*, in *Grundfragen des Menschenschicksals. Gesammelte Aufsätze*, Leipzig-Wien 1919, pp. 132-143.

GOLDSCHEID R., *Staat, öffentlicher Haushalt und Gesellschaft. Wesen und Aufgabe der Finanzwissenschaft vom Standpunkte der Soziologie*, in W. GERLOFF-F. MEISEL (edd), *Handbuch der Finanzwissenschaft*, Tübingen 1926, I, pp. 146-184.

GOLLIN A.E.-GOLLIN LINDT G., *Tönnies on Public Opinion*, in CAHNMAN (ed) 1973, pp. 181-203.

GORGES I., *Sozialforschung in Deutschland 1872-1914. Gesellschaftliche Einflüsse auf Themen- und Methodenwahl des Vereins für Sozialpolitik*, Königstein/Ts. 1980.

GOZZI G., *Modelli politici e questione sociale in Italia e Germania fra Otto e Novecento*, Bologna 1988.

GOZZI G. [1992a], *Democrazia e pluralismo da Weimar alla Repubblica Federale Tedesca*, in «Scienza & Politica», 6, 1992, pp. 85-106.

GOZZI G. [1992b], *Sviluppi della politica sociale, crisi dello Stato etico e giudizi di valore in Germania tra Otto e Novecento*, in GHERARDI-GOZZI (edd) 1992, pp. 391-414.

GROH D., *Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1973.

GROH D., *Cäsarismus, Napoleonismus, Bonapartismus, Führer, Chef, Imperialismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe* 1974, I, pp. 726-771.

GROH D., *Le 'Sonderweg' de l'histoire allemande: mythe ou realité?*, in «Annales ESC», 38, 1983, pp. 1166-1187.

GROSSI P., *'Un altro modo di possedere'. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano 1977.

GROSSER D., *Vom monarchischen Konstitutionalismus zur parlamentarischen Demokratie. Die Verfassungspolitik der deutschen Parteien im letzten Jahrzehnt des Kaiserrreichs*, Den Haag 1970.

GROTE G., *Notice of Sir William Molesworth's Edition of the Works of Hobbes* (1839), in *The Minor Works of George Grote*, London 1873, pp. 57-72.

GUMPLOWICZ L., Rec: *F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887* e *H. Spencer, Die Principien der Sociologie, Stuttgart 1887*, in «Deutsche Literaturzeitung», 9, 1888, pp. 139-140.

GUNZ J., *Ethik bei Tönnies – Eine Annäherung*, in CLAUSEN (ed) 1991, pp. 49-57.

HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. Roma-Bari 1974.

HACKING I., *Il caso domato*, trad. it. Milano 1994.

HALTERN U., *Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Aspekte*, Darmstadt 1985.

HARTMANN L.M., *Die Nation als politisches Faktor*, in *Verhandlungen 1912*, pp. 80-97.

HAWTHORN G., *Enlightment and Despair. A History of Social Theory*, Cambridge 1987[2].

HEBERLE R., *Zur Theorie der Herrschaftsverhältnisse bei Tönnies. Ein Beitrag zur Frage der Ergänzung des Theorems 'Gemeinschaft und Gesellschaft'*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 5, 1925, pp. 51-61.

HEBERLE R., *Das Theorem Gemeinschaft und Gesellschaft in der Soziologie der politischen Parteien*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 7, 1955, pp. 426-442.

HEGEL G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), Frankfurt a.M. 1986 [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, Roma-Bari 1991].

HELLER H., *Politische Demokratie und soziale Homogenität* (1924), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von M. DRATH-O. STAMMER-G. NIEMEYER-F. BORINSKI, Tübingen-Leiden 1971, II, pp. 421-433.

HELLER H., *Die Krisis der Staatslehre*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 55, 1926, pp. 289-316.

HELLER H., *Dottrina dello Stato* (1934), trad. it. Napoli 1988.

HENNIS W., *Il problema Max Weber*, trad. it. Roma-Bari 1991.

HERTNER P.-MORI G. (edd), *La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1983.

HINTZE O., *Roschers politische Entwicklungstheorie* (1897), in HINTZE 1964, pp. 3-45.

HINTZE O., *Imperialismo e politica mondiale* (1907), trad. it. in S. PISTONE (ed), *Politica di potenza e imperialismo. L'analisi dell'imperialismo alla luce della dottrina della ragion di Stato*, Milano 1973, pp. 188-204.

HINTZE O., *Machtpolitik und Regierungsverfassung* (1913), in *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, Göttingen 1962², pp. 424-456.

HINTZE O., *Die Hohenzollern und der Adel*, in «Historische Zeitschrift», 112, 1914, pp. 494-524.

HINTZE O., *Max Webers Soziologie* (1926), in HINTZE 1964, pp. 135-147.

HINTZE O., *Soziologische und geschichtliche Staatsauffassung. Zu Franz Oppenheimers System der Soziologie* (1929), in HINTZE 1964, pp. 239-305.

HINTZE O., *Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte*, Göttingen 1964².

HOBBES T., *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. Firenze 1968.

HOBBES T., *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche*, trad. it. Torino 1971, pp. 55-390.

HOBBES T., *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, trad. it. Torino 1972.

HOBBES T., *Leviatano*, trad. it. Firenze 1976.

HOBBES T., *Introduzione a «La guerra del Peloponneso» di Tucidide*, trad. it. Napoli 1984.

HÖFFDING H., *Der Totalitätsbegriff. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, trad. tedesca Leipzig 1917.

HOFMANN H., *Repränsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1990².

HORKHEIMER M.-ADORNO T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. Torino 1976.

HUBER E.R., *Die deutsche Staatswissenschaft*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 95, 1935, pp. 1-65.

HUBER E.R., *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, IV: *Struktur und Krisen des Kaiserreichs*, Stuttgart 1969.

HÜBINGER G., *«Democratizzazione» nello stato, nella società e nella cultura: Max Weber tra politica e scienza politica*, in M. LOSITO-P. SCHIERA (edd), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna 1988, pp. 455-479.

JACOBY E.G., *Zur reinen Soziologie*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 20, 1968, pp. 448-470.

JACOBY E.G., *Philosophie und Soziologie. F. Tönnies wissenschaftlicher Weg*, Kiel 1970.

JACOBY E.G., *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von F. Tönnies*, Stuttgart 1971.

JANSSEN A., *Otto von Gierkes sozialer Eigentumsbegriff*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 5-6, 1976-77, t. I, pp. 549-585.

JAUME L., *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris 1986.

JELLINEK G., *Die Politik des Absolutismus und die des Radikalismus (Hobbes und Rousseau)* (1891), in JELLINEK 1911, II, pp. 3-22.

JELLINEK G., *Eine Naturlehre des Staates* (1893), in JELLINEK 1911, pp. 320-329.

JELLINEK G., *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1900 [trad. it. *La dottrina generale dello Stato*, I: *Studi introduttivi. – Dottrina generale sociale dello Stato*, Milano 1921].

JELLINEK G., *System der subjektiven öffentlichen Rechte* (1905²), ristampa, Darmstadt 1963.

JELLINEK G., *Ausgewählte Schriften und Reden*, 2 voll., Berlin 1911.

JHERING R., *Der Zweck im Recht* (1883), II, Leipzig 1923.

JHERING R., *Lo scopo nel diritto* (1884²), I, trad. it. Torino 1972.

JODL F., *Studien zur Geschichte und Kritik der Theorien über den Ursprung des Sittlichen. Hobbes und seine Gegner im XVII. Jahrhundert*, München 1880.

JODL F., *Über das Wesen des Naturrechts und seine Bedeutung in der Gegenwart* (1893), in JODL 1917, II, pp. 66-86.

JODL F., *Der Begriff des Zufalles. Seine theoretische und praktische Bedeutung* (1904), in JODL 1917, I, pp. 515-533.

JODL F., *Zufall, Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit* (1911), in JODL 1917, I, pp. 533-548.

JODL F., *Vom Lebenswege. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 2 B.de, Stuttgart-Berlin 1917.

JOËL K., *Die Überwindung des 19. Jahrhundert im Denken der Gegenwart*, in «Kantstudien», 32, 1927, pp. 475-518.

KANT I., *Die Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, VII, Darmstadt 1983, pp. 309-634 [trad. it. *La metafisica dei costumi*, Bari 1983].

KANT I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Werke*, IX, Darmstadt 1983, pp. 31-50 [trad. it. in KANT 1978, pp. 123-139].

KANT I., *Über das Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Werke*, IX, Darmstadt 1983, pp. 125-172 [trad. it. in KANT 1978, pp. 237-281].

KANT I, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino 1978².

KÄSLER D., *Soziologische Abenteuer. Earle Edward Eubank besucht europäische Soziologen*, Opladen 1985.

KÄSLER D., *Erfolg eines Mißverständnisses? Zur Wirkungsgeschichte von «Gemeinschaft und Gesellschaft» in der frühen deutschen Soziologie*, in CLAUSEN-SCHLÜTER (edd) 1991, pp. 517-526.

KAUFMANN E., *Ueber den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhundert*, Heidelberg 1908.

KAUFMANN E., *Bismarcks Erbe in der Reichsverfassung* (1917), in *Gesammelte Schriften*, I: *Autorität und Freiheit. Von der*

konstitutionellen Monarchie bis zur Bonner parlamentarischen Demokratie, Göttingen 1960, pp. 143-238.

KEHR E., *Englandhaß und Weltpolitik. Eine Studie über die innepolitischen und sozialen Grundlagen der deutschen Außenpolitik um die Jahrhudertwende*, in *Der Primat der Innenpolitik. Gesammelte Aufsätze zur preußisch-deutschen Sozialgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1976[2], pp. 149-175.

KELSEN H., *Tra metodo giuridico e metodo sociologico* (1911), trad. it. Napoli 1974.

KELSEN H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 47, 1920-21, pp. 55-85 [trad. it. in KELSEN 1932, pp. 71-99].

KELSEN H., *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnis von Staat und Recht* (1921), Neudruck der 2. Auflage von 1928, Aalen 1962.

KELSEN H., *Demokratie* (1926), in *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 1. Reihe, 5. Band, Verhandlungen des fünften Deutschen Soziologentages vom 26. bis 29. September 1926 in Wien*, Tübingen 1927, pp. 37-68 [trad. it. in KELSEN 1982, pp. 1-35].

KELSEN H., *Il concetto di diritto naturale*, trad. it. in KELSEN 1932, pp. 127-159.

KELSEN H., *Lineamenti di una teoria generale dello Stato e altri scritti*, Roma 1932.

KELSEN H., *Il primato del parlamentarismo*, Milano 1982.

KERSTING W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994.

KIELLÉN R., *Der Staat als Lebensform* (1915), Leipzig 1917.

KIRCHHEIMER O. [1930a], *L'articolo 48 e le trasformazioni del sistema costituzionale*, trad. it. in KIRCHHEIMER 1982, pp. 96-99.

KIRCHHEIMER O. [1930b], *Analisi di una Costituzione. Weimar – E poi?*, trad. it. in KIRCHHEIMER 1982, pp. 45-83.

KIRCHHEIMER O., *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, Bari 1982.

KLEE K., VON, *Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914. Völkisches Denken in Deutschland zwischen Französischen Revolution und Erstem Weltkrieg*, Frankfurt a.M. 1975.

KLIPPEL D., *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhundert*, Paderborn 1976.

KNAPP G.F., *Die Bauernbefreiung in Österreich und Preußen*, in *Einführung in einige Hauptprobleme der Nationalökonomie. Siebenundzwanzig Beiträge zur Sozialwissenschaft*, Berlin 1925, pp. 164-185.

KOCKA J., *Klassengesellschaft im Krieg. Deutsche Sozialgeschichte 1914-1918*, Frankfurt a.M. 1988.

KOIGEN D., *Von sozialer Vernunft und öffentlicher Meinung, Kritische Glossen zu Ferdinand Tönnies 'Kritik der öffentlichen Meinung'*, in «Ethos», 1, 1925, pp. 165-175.

KOLB E. (ed), *Vom Kaiserreich zur Weimarer Republik*, Köln 1972.

KÖNIG R., *Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 7, 1955, pp. 348-420.

KONDYLIS P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.

KORSCH K., *Cunow-Kautskys Kampf um den Staat* (1923), in *Marxismus und Philosophie. Schriften zur Theorie der Arbeiterbewegung 1920-1923*, Amsterdam 1993, pp. 295-298.

KOSELLECK R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. Bologna 1972.

KOSELLECK R., *Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat*, in *Geschichtliche Grundbegriffe* 1974, I, pp. 582-671.

KOSELLECK R., *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischen Gegenbegriffe*, in *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1984, pp. 211-259.

KOSELLECK R., *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, München 1989.

KOZIR-KOWALSKI S., *Ferdinand Tönnies über historischen Materialismus*, in CLAUSEN-SCHLÜTER (edd) 1991, pp. 321-335.

KRÜGER D., *Nationalökonomen im wilhelminischen Deutschland*, Göttingen 1983.

LABAND P., *Das Staatsrecht des deutschen Reiches* (1911[5]), 4 voll., Aalen 1964.

LABAND P., *Die geschichtliche Entwicklung der Reichsverfassung seit der Reichsgründung*, in «Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart», 1, 1907, pp. 1-46.

Laboratorio Weimar. Conflitti e diritto del lavoro nella Germania prenazista, Roma 1982.

LAMER R.J., *Der englische Parlamentarismus in der deutschen politischen Theorie im Zeitalter Bismarcks 1857-1890. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des deutschen Parlamentarismus*, Lübeck-Hamburg 1963.

LANCHESTER F., *Alle origini di Weimar. Il dibattito costituzionalistico tedesco tra il 1900 e il 1918*, Milano 1985.

LANDSHUT S., *Zur Kritik der Soziologie* (1929), in *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Neuwied am Rhein-Berlin 1969, pp. 9-117.

LANGEWIESCHE D., *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1988.

LASSALLE F., *Über Verfassungswesen. Ein Vortrag, gehalten in einem Berliner Bürger-Bezirks-Verein* (1862), in *Ferdinand Lassalle's Reden und Schriften*, 3 voll., Berlin 1892-93, I, pp. 463-498.

LECKY W.E.H., *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 voll., London 1890[2].

LEDERER E., *Zur Soziologie des Weltkriegs*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 39, 1914-15, pp. 347-384.

LEIF J., *La sociologie de Tönnies*, Paris 1946.

LEPENIES W., *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*, trad. it. Bologna 1987.

LERCH E., *'Gesellschaft' und 'Gemeinschaft'*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 22, 1944, pp. 106-120.

LICHTBLAU K., *Das 'Pathos der Distanz'. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel*, in H.-J. DAHME-O.

RAMMSTEDT (edd), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt a.M. 1984, pp. 231-281.

LINDENFELD D., *Tönnies, the Mandarins, and Materialism*, in K.H. HEBERLE (ed), *Ferdinand Tönnies in the USA. Recent Analyses by American Scholars*, Hamburg 1989, pp. 20-50.

LINDENLAUB D., *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik. Wissenschaft und Sozialpolitik im Kaiserreich vornehmlich vom Beginn des 'neuen Kurses' bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges, 1890-1914*, Wiesbaden 1967.

LITT T., *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig-Berlin 1926[3].

LOW S., *Die Regierung Englands*, trad. tedesca Tübingen 1908.

LÜBBE H., *Politische Philosophie in Deutschland*, München 1974[2].

LUKÁCS G., *La distruzione della ragione* (1954), 2 voll., trad. it. Torino 1974.

LUKES S., *Individualism*, Cambridge 1990.

MACHIAVELLI N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano 1979.

MACHTAN L.-MILLES D., *Die Klassensymbiose von Junkertum und Bourgeoisie. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher und politischer Herrschaft in Preußen-Deutschland 1850-1878/79*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1980.

MACPHERSON C.B., *Libertà e proprietà all'origine del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, trad. it. Milano 1973.

MAIER C.S., *Tra taylorismo e tecnocrazia: le ideologie europee e la visione della produttività industriale negli anni '20*, in «Quaderni del progetto», 1, 1974, pp. 80-122.

MAINE H.S., *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas* (1861), London 1894[15].

MAINE H.S., *Popular Government. Four Essays* (1885), Indianapolis 1976.

MAITLAND F.W., *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese* (1875), cura e traduzione di M. PICCININI, Torino 1995.

MAITLAND F.W., *Mr. Herbert Spencer's Theory of Society* (1883), in *The Collected Papers of Frederic William Maitland*, Cambridge 1911, I, pp. 247-303.

MAITLAND F.W., *Introduzione a O. Gierke, Political Theories of the Middle Age*, trad. it. in P. SCHIERA (ed), *Società e corpi*, Napoli 1986, pp. 56-107.

MANCA A.G., *La sfida delle riforme. Costituzione e politica nel liberalismo prussiano (1850-1866)*, Bologna 1995.

MANGONI L., *Cesarismo, bonapartismo, fascismo*, in «Studi storici», 17, 1976, pp. 41-61.

MARINI G., *L'opera di Gustav Hugo nella crisi del giusnaturalismo tedesco*, Milano 1969.

MARX K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., trad. it. Firenze 1978.

MATHERON A., *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, in «Studia spinoziana», 1, 1985, pp. 259-273.

MAYER G., *Die Trennung der proletarischen von der bürgerlichen Demokratie in Deutschland, 1863-1870*, in *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, Frankfurt a.M. 1969, pp. 108-178.

MAYR G., VON, *Statistik und Gesellschaftslehre*, Erster Band: *Theoretische Statistik*, Tübingen 1914[2].

MAYR G., VON, *Begriff und Gliederung der Staatswissenschaften*, s.l. 1920[4].

MAZZOLINI R.G., *Stato e organismo, individui e cellule nell'opera di R. Virchow negli anni 1845-1860*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», IX, 1983, pp. 153-293.

MEINECKE F., *Verfassung und Verwaltung der deutschen Republik* (1919), in *Politische Schriften und Reden*, Darmstadt 1966[2], pp. 280-298.

MENZEL A. [1992a], *Der Sozialvertrag bei Spinoza*, in «Zeitschrift für privat- und öffentliches Recht der Gegenwart», 34, 1907, pp. 451-460.

MENZEL A. [1992b], *Spinoza in der deutschen Staatslehre der Gegenwart*, in «Schmollers Jahrbuch», 31, 1907, pp. 35-48.

MERZ-BENZ P.-U., *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies begriffliche Konstitution der Sozialwelt*, Frankfurt a.M. 1995.

METZGER W., *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Mit einer Einleitung: Prolegomena zu einer Theorie und Geschichte der sozialen Werte*, Heidelberg 1917.

MEURER B., *Die Frau in «Gemeinschaft und Gesellschaft»*, in CLAUSEN-SCHLÜTER (edd) 1991, pp. 375-391.

MEZZADRA S., *Crisi dell'eticità e omogeneità sociale. Note su Hermann Heller*, in «Filosofia politica», 5, 1991, pp. 161-175.

MEZZADRA S., *Dalla critica della sovranità alla sovranità della costituzione. Il pensiero giuridico e politico di Hugo Preuss*, Torino, Tesi di dottorato in Storia del pensiero politico e delle istituzioni politiche, a.a. 1991-1992.

MEZZADRA S. [1992a], *Il corpo dello Stato. Aspetti giuspubblicistici della «Genossenschaftslehre» di Otto von Gierke*, in «Filosofia politica», 7, 1993, pp. 445-476.

MEZZADRA S. [1992b], *La Costituzione del lavoro. Hugo Sinzheimer e il progetto weimariano di democrazia economica*, in «Quaderni di azione sociale», 96, 1993, pp. 53-77.

MEZZADRA S., *La comunità dei nemici. Migranti, capitalismo e nazione negli scritti di Max Weber sui lavoratori agricoli nei territori prussiani a est dell'Elba, 1892-1895*, in «aut aut», 275, 1996, pp. 17-42.

MICHELS R., *La sociologia del partito politico* (1925[2]), trad. it. Bologna 1966.

MICHELS R., *Altes und Neues zum Problem der Moralstatistik. Kritik der Geschlechtsmoralstatistik*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 57, 1927, pp. 417-469 e 701-745.

MICHELS R., *Potere e oligarchie. Organizzazione del partito ed ideologia socialista, 1900-1910*, Milano 1989.

MITZMAN A., *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, New York 1973.

MOMMSEN W.J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen 1974[2] [trad. it. *Max Weber e la politica tedesca, 1890-1920*, Bologna 1993].

MOMMSEN W.J., *Die Verfassung des Deutschen Reiches von 1871 als dilatorischer Herrschaftskompromiß*, in O. PFLANZE (ed), *Innenpolitische Probleme des Bismarcksreiches*, München 1983, pp. 195-216.

MONTESQUIEU C.L., *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, Paris 1962, pp. 528-808.

MORGAN L.H., *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (1877), rist. an. New York 1975.

MÜLLER A., *Die Elemente der Staatskunst. Sechsunddreißig Vorlesungen* (1808), Berlin 1936.

MÜLLER-FRANKEN H., *Vom deutschen Parlamentarismus*, in «Die Gesellschaft», 3, tomo I, 1926, pp. 289-305.

NAUMANN F., *Demokratie und Kaisertum. Ein Handbuch für innere Politik,* Berlin 1905[4].

NAUMANN F., *Ungleiches Wahlrecht* (1903), in *Werke*, V: *Schriften zur Tagespolitik*, Köln-Opladen 1964, pp. 328-331.

NEGRI A., *Studi su Max Weber, 1956-1965,* in «Annuario bibliografico di filosofia del diritto» 1, 1967, pp. 427-459.

NEGRI A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano 1981.

NEGRI A. [1992a], *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano 1992.

NEGRI A. [1992b], *Reliqua Desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, in *Spinoza sovversivo. Variazioni (in) attuali*, Roma 1992, pp. 47-99.

NERI D., *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Napoli 1984.

NICOLETTI M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.

NIETZSCHE F., *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in *Opere*, V, tomo I, trad. it. Milano 1964.

NIETZSCHE F., *Umano troppo umano*, in *Opere*, IV, tomi II-III, Milano 1967.

NIETZSCHE F., *Genealogia della morale*, in *Opere*, VI, tomo II, trad. it. Milano 1968.

NIETZSCHE F., *Crepuscolo degli idoli ovvero come filosofare col martello*, in *Opere*, VI, tomo III, trad. it. Milano 1970.

NIETZSCHE F., *Frammenti postumi 1888-89*, in *Opere*, VIII, tomo III, trad. it. Milano 1974.

NIPPERDEY T., *Die Organisation der deutschen Parteien vor 1918*, Düsseldorf 1961.

NIPPERDEY T., *Deutsche Geschichte 1866-1918*, I: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990.

NIPPERDEY T., *Deutsche Geschichte 1866-1918*, II: *Machtstaat vor der Demokratie*, München 1992.

NISBET R.A., *La tradizione sociologica*, trad. it. Firenze 1981.

OBERSCHALL A., *The Empirical Sociology of Tönnies*, in CAHNMAN (ed), 1973, pp. 160-180.

OERTZEN P., VON, *Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus*, Frankfurt a.M. 1974.

OESTREICH G., *Le origini della storia sociale in Germania*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», 2, 1976, pp. 295-336.

OEXLE O.G., *Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Moderne*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 118, 1982, pp. 1-44.

OEXLE O.G., *Les groupes sociaux du Moyen Age et les débuts de la sociologie contemporaine*, in «Annales ESC», 1992, pp. 751-765.

OFFER J., *Tönnies and Spencer: An Assessment of Tönnies as a Critic of Spencer, and a View of Their Dual Relevance to Aspects of Contemporary Sociological Research on Welfare*, in CLAUSEN (ed) 1991, pp. 271-290.

OPPENHEIMER F., *Die moderne Soziologie und Ferdinand Tönnies*, in «Weltwirtschaftliches Archiv», 23, 1926, pp. 187-208.

ORSUCCI A. [1992a], *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna 1992.

ORSUCCI A. [1992b], *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio*, Napoli 1992.

PALLADINI F., *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna 1990.

PALYI M., (ed), *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 2 voll., München-Leipzig 1923.

PAPCKE S., *Weltferne Wissenschaft. Die deutsche Soziologie der Zwischenkriegszeit vor dem Problem des Faschismus/Nationalsozialismus*, in PAPCKE 1986, pp. 168-222.

PAPCKE S. (ed), *Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland*, Darmstadt 1986.

PAPPENHEIM F., *Neue Schriften von Ferdinand Tönnies*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 7, 1928, pp. 81-92, 208-216, 344-358.

PAPPENHEIM F., *The Alienation of Modern Man. An Interpretation Based on Marx and Tönnies*, New York 1959.

PASQUALUCCI P., *Thomas Hobbes e Santi Romano ovvero la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 15, 1986, pp. 167-306.

PASQUINO P., *Unità politica, democrazia e pluralismo. Note su Carl Schmitt, Hermann Heller e Ernst Fraenkel*, in «Quaderni piacentini», 10, 1983, pp. 125-137.

PASQUINO P., *Stato e democrazia in Hermann Heller, 1891-1933*, in «Transizione», 3, 1985, pp. 123-142.

PASQUINO P., *Thomas Hobbes. Stato di natura e libertà civile*, Milano 1994.

PASSERIN D'ENTRÈVES A., *Il concetto di diritto naturale cristiano e la sua storia secondo E. Troeltsch*, in *Saggi di storia del pensiero politico. Dal medioevo all'età contemporanea*, Milano 1992, pp. 193-225.

PAULSEN F., *Was uns Kant sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Kritik der reinen Vernunft*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», 5, 1881, pp. 1-96.

PAULSEN F., *Die Monarchie und die Parteien. Ein Vorwort zu künftigen Umsturzvorlagen* (1895), in PAULSEN 1905, II, pp. 32-46.

PAULSEN F., *Über Parteien und Parteipolitik*, in «Preußische Jahrbücher», 95, 1899, pp. 393-411.

PAULSEN F., *Parteipolitik und Moral* (1900), in PAULSEN 1905, II, pp. 58-95.

PAULSEN F., *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, Stuttgart-Berlin 1901[2].

PAULSEN F., *Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 2 voll., Berlin 1905.

PEUKERT D.J.K., *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne*, Frankfurt a.M. 1987.

PEUKERT D.J.K., *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989.

PICCININI M., *Leo Strauss e il problema teologico politico alle soglie degli anni trenta*, in DUSO (ed) 1988, pp. 193-233.

PICCININI M., *Tra legge e contratto. Diritto e politica in Henry Sumner Maine*, Pisa, Tesi di dottorato in filosofia della politica, 1992, IV ciclo.

PICCININI M., *Codice, sistema e legislatura. Il laboratorio intellettuale di 'Ancient Law'*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 25, 1995, pp. 133-171.

PIRILLO N., *Comunità e società: una dicotomia del Moderno*, in «Annali di sociologia/Soziologisches Jahrbuch», 4, 1988, tomo II, pp. 189-203.

PITKIN H., *Hobbes' Concept of Representation*, in «American Political Science Review», 58, 1964, pp. 328-340, 902-918.

PLENGE J., *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre der Geschichte des politischen Geistes*, Berlin 1916.

PLESSNER H., *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924.

PÖGGELER W., *Die deutsche Wissenschaft vom englischen Staatsrecht. Ein Beitrag zur Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte 1748-1914*, Berlin 1994.

POH SENG Y., *Historical Survey of the Developing of Sampling Theory and Practice*, in M. KENDALL-R.L. PLACKETT (edd), *Studies in the History of Statistics and Probability*, New York 1977, PP. 440-457.

POLANYI K., *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. Torino 1974.

PORTER T.M., *Le origini del moderno pensiero statistico, 1820-1900*, trad. it. Firenze 1993.

PORTINARO P.P., *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano 1982.

PORTINARO P.P., *Il dibattito sulla razionalizzazione nella recente letteratura weberiana*, in «Teoria politica» 1, 1985, pp. 131-185.

PORTINARO P.P., *Kulturpessimismus und die Grenzen der Entzauberung. Diagnosen zu Technik, Kultur und Politik nach der Jahrhundertwende*, in R. VON BRUCH-W. GRAF-G. HÜBINGER (edd), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1990, pp. 175-195.

PREUSS H., *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietenkörperschaften. Versuch einer deutschen Staatskonstruktion auf Grundlage der Genosseschaftstheorie*, Berlin 1889.

PREUSS H., *Das deutsche Volk und die Politik*, Jena 1915.

PREUSS H., *Obrigkeitsstaat und Grossdeutscher Gedanke. Zwei Vorträge*, Jena 1916.

RADBRUCH R., *Parteienstaat und Volksgemeinschaft*, in «Die Gesellschaft», 6, 1929, pp. 97-102.

RAMM T., *Per una storia della costituzione del lavoro tedesca*, trad. it. Milano 1989.

REALE M., *La difficile uguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, società*, Roma 1991.

REHBERG K.-S., *Gemeinschaft und Gesellschaft – Tönnies und Wir*, in M. BRUMLIK-H. BRUNKHORST (edd), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993, pp 19-48.

REHM H., *Geschichte der Staatswissenschaft*, Freiburg i.B.-Leipzig 1896.

RENNER K., *Marxismus, Krieg und Internationale. Kritische Studien über offene Probleme des wissenschaftlichen und des praktischen Sozialismus in und nach dem Weltkrieg*, Stuttgart 1918[2].

RENNER K., *Der Streit um die Demokratie*, in «Die Gesellschaft», 4, 1927, pp. 1-27.

RICCIARDI M., *L'opinione pubblica liberale e la Kritik tönniesiana*, in «Scienza & Politica», 1, 1989, pp. 53-73.

RICCIARDI M., *Linee storiche sul concetto di popolo*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», 16, 1990, pp. 303-369.

RICCIARDI M., *«Die Gewalt der Dinge». Antefatti della dottrina della società e dell'amministrazione di Lorenz von Stein*, in «Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento», 18, 1992, pp. 201-221.

RICCIARDI M., *Lavoro, cittadinanza, costituzione. Dottrina della società e diritti fondamentali in Germania tra movimento sociale e rivoluzione*, in GHERARDI-GOZZI (edd) 1995, pp. 119-159.

RICKERT H., *Über di Aufgabe einer Logik der Geschichte*, in «Archiv für systematische Philosophie», 8, 1902, pp. 137-163.

RITTER G.A., *Deutscher und britischer Parlamentarismus. Ein verfassungsgeschichtlicher Vergleich*, Tübingen 1962.

RITTER G.A., *Kontinuität und Umformung des deutschen Parteiensystems 1918-1920*, in KOLB (ed) 1972, pp. 244-275.

ROBBERS G., *Kulturstaatliche Aspekte der öffentlichen Meinung. Zu einigen Grundkategorien im Werk Hermann Hellers*, in C. MÜLLER-I. STAFF (edd), *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891-1933*, Baden-Baden 1984, pp. 413-425.

RODE H.-KLUG E., *Ferdinand Tönnies Verhältnis zu Nazionalsozialismus und Faschismus*, in CLAUSEN-PAPPI (edd) 1981, pp. 250-274.

ROSENBERG A., *Origini della Repubblica di Weimar*, trad. it. Firenze 1972.

ROSENBERG H., *Zur sozialen Funktion der Agrarpolitik im Zweiten Reich*, in *Probleme der deutschen Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M. 1969, pp. 51-80.

ROSIN H., *Bismarck und Spinoza, Parallelen ihrer Staatsanschaung*, in *Festschrift Otto Gierke zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Verehrern*, Weimar 1911, pp. 383-420.

ROSSI P., *La sociologia positivista e il modello di società organica*, in *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, Milano 1982, pp. 15-37.

ROTH K.H., *L'altro movimento operaio. Storia della repressione capitalistica in Germania dal 1880 a oggi*, trad. it. Milano 1977.

ROTHACKER E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 1948.

ROUSSEAU J.J., *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, III, Paris 1964 [trad. it. *Il contratto sociale*, Torino 1977].

ROVERSI A., *Il magistero della scienza*, Milano 1984.

RUDOLPH G., *Die philosophisch-soziologischen Grundpositionen von Ferdinand Tönnies. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der bürgerlichen Soziologie*, Hamburg-Harvestehude 1995.

RUFFINI E., *Il principio maggioritario. Profilo storico*, Milano 1976.

RUGGE F., *Il governo delle città prussiane tra '800 e '900*, Milano 1989.

RUMBLE W.E., *The Thought of John Austin. Jurisprudence, Colonial Reform, and British Constitution*, London and Dover 1985.

RÜRUP R., *Entstehung und Grundlagen der Weimarer Verfassung*, in KOLB (ed) 1972, pp. 218-243.

RUSCONI E., *La crisi di Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Torino 1977.

SAMPLES J., *Kant, Tönnies and the Liberal Idea of Community in Early German Sociology*, in «History of Political Thought», 8, 1987, pp. 245-262.

SANTORO E., *Per una concezione non individualistica dell'autonomia individuale*, in «Rassegna italiana di sociologia», 32, 1991, pp. 267-311.

SCAFF L.A., *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley-Los Angeles-London 1991.

SCATTOLA M., *La nascita delle scienze dello Stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del settecento tedesco*, Milano 1994.

SCHÄFFLE A., *Bau und Leben des socialen Körpers*, 4 voll., Tübingen 1875-81.

SCHEUNER U., *Über die verschiedenen Gestaltungen des parlamentarischen Regierungssystems. Zugleich eine Kritik der Lehre vom echten Parlamentarismus*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», 52, 1927, pp. 209-233, 337-380.

SCHIEDER T., *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit. Studien zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, München 1974.

SCHIERA P., *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968.

SCHIERA P., *Zwischen Polizeiwissenschaft und Rechtsstaatlichkeit. Lorenz von Stein und der deutsche Konservatismus*, in R. SCHNUR (ed), *Staat und Gesellschaft. Studien über Lorenz von Stein*, Berlin 1978, pp. 207-221.

SCHIERA P., *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987.

SCHIERA P., *Otto Hintze und die Krise des modernen Staates*, in N. HAMMERSTEIN (ed), *Deutsche Geschichtswissenschaft*, Stuttgart 1988, pp. 341-355.

SCHIERA P.-TENBRUCK F. (edd), *Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e Italia*, Bologna-Berlin 1989.

SCHLUCHTER W., *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale in Max Weber*, trad. it. Bologna 1987.

SCHLÜTER C.-CLAUSEN L. (edd), *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*, Berlin 1990.

SCHMALENBACH W., *Die soziologische Kategorie des Bundes*, in «Die Dioskuren», 1, 1922, pp. 35-105.

SCHMIDT J., *Zur Kritik des Begriffs «Partei»*, in «Preußische Jahrbücher», 42, 1878, pp. 111-120.

SCHMITT C., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), trad. it. Bari 1975.

SCHMITT C., *Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie*, in PALYI 1923, II, pp. 3-35 [trad. it. della 2ª edizione del 1933 in SCHMITT 1972, pp. 29-74].

SCHMITT C., *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff* (1924), in SCHMITT 1940, pp. 19-25.

SCHMITT C., *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie* (1926), in SCHMITT 1940, pp. 52-66.

SCHMITT C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1926[2].

SCHMITT C., *Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 58, 1927, pp. 1-33 [trad. it. della 2ª edizione del 1932 in SCHMITT 1972, pp. 87-165].

SCHMITT C., *Dottrina della costituzione* (1928), trad. it. Milano 1984.

SCHMITT C., *Schlußrede vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig in dem Prozeß Preußen contra Reich* (1932), in SCHMITT 1940, pp. 180-184.

SCHMITT C., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (1938), trad. it. in SCHMITT 1986, pp. 61-143.

SCHMITT C., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Hamburg 1940.

SCHMITT C., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»* (1950), trad. it. Milano 1991.

SCHMITT C., *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*, in *Estudios juridico sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, Santiago de Compostela 1960, I, pp. 165-178.

SCHMITT C., *Le categorie del politico*, Bologna 1972.

SCHMITT C., *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano 1986.

SCHMOLLER G., Rec.: *F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft*, in «Schmollers Jahrbuch», 12, 1888, pp. 727-729.

SCHMOLLER G., Rec: *F. Tönnies, Die Entwicklung der sozialen Frage*, in «Schmollers Jahrbuch», 32, 1908, pp. 1757-1759.

SCHMOLLER G., Rec.: *F. Tönnies, Der englische Staat und der deutsche Staat*, in «Schmollers Jahrbuch», 41, 1917, pp. 985-993.

SCHNUR R., *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes, 1600-1640*, trad. it. Milano 1979.

SCHOCHET G., *Patriarcalism in Political Thought*, Oxford 1975.

SHULMAN G., *Hobbes, Puritans, and Promethean Politics*, in «Political Theory» 16, 1988, pp. 426-433.

SCHUMPETER J.A., *Storia dell'analisi economica*, 3 voll., trad. it. Torino 1990.

SEE K., VON, *Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914. Völklisches Denken in Deutschland zwischen Französischen Revolution und Erstem Weltkrieg*, Frankfurt a.M. 1975.

SEELEY J.R., *The Expansion of England* (1900), Bielefeld-Leipzig 1929.

SIMMEL G., *La differenziazione sociale* (1890), trad. it. Roma-Bari 1982.

SIMMEL G. [1894a], *Das Problem der Sociologie*, in SIMMEL 1992, pp. 52-61.

SIMMEL G. [1894b], *Parerga zur Sozialphilosophie*, in «Schmollers Jahrbuch», 18, 1894, pp. 257-265.

SIMMEL G., *Zur Psychologie der Mode. Sociologische Studie* (1895), in SIMMEL 1992, pp. 105-114.

SIMMEL G., Rec.: *F. Tönnies, Der Nietzsche Kultus*, in «Deutsche Literaturzeitung», 23 Oktober 1897, n. 42, col. 1645-1651.

SIMMEL G., *Die beiden Formen des Individualismus* (1901), in SIMMEL 1995, pp. 49-56.

SIMMEL G., *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903), in SIMMEL 1995, pp. 116-131.

SIMMEL G. [1907a], *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus*, in *Gesamtausgabe*, X, Frankfurt a.M. 1995, pp. 167-408.

SIMMEL G. [1907b], *Zur Soziologie des Adels. Fragment aus einer Formenlehre der Gesellschaft*, in SIMMEL 1993, pp. 324-334.

SIMMEL G. [1907c], *I problemi della filosofia della storia*, trad. it. Casale Monferrato 1982.

SIMMEL G., *Der Mensch als Feind. Zwei Fragmente aus einer Soziologie* (1908), in SIMMEL 1993, pp. 335-343.

SIMMEL G., *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, Frankfurt a.M. 1992.

SIMMEL G., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Frankfurt a.M. 1993.

SIMMEL G., *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Frankfurt a.M. 1995.

SINGER K., *Die Krisis der Soziologie*, in «Weltwirtschftliches Archiv», 16, 1920, pp. 246-261.

SINZHEIMER H., *L'Europa e l'idea di una democrazia economica* (1925), trad. it. in «Quaderni di azione sociale», 96, 1993, pp. 77-81.

SINZHEIMER H., *La democratizzazione del rapporto di lavoro* (1928), trad. it. in *Laboratorio Weimar* 1982, pp. 53-78.

SMEND R., *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform* (1923), in *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin 1968, pp. 68-88.

SOLARI G., *Individualismo e diritto privato.* Torino 1959[3].

SOLARI G., *Storicismo e diritto privato*, Torino 1971[2].

SOLARI G., *Socialismo e diritto privato. Influenze delle odierne dottrine socialiste sul diritto privato*, Firenze 1980.

SOMBART W., *Ideale der Sozialpolitik*, in «Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik», 10, 1897, pp. 1-48.

SOMBART W., *Krieg und Kapitalismus*, München-Leipzig 1913.

SOMBART W., *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München-Leipzig 1915.

SOMBART W., *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* (1916[2]), München 1987.

SOMBART W., *Die Anfänge der Soziologie*, in PALYI 1923, I, pp. 3-19.

SOMMER H., *Rudolf v. Jherings Theorie des gesellschaftlichen Utilitarismus*, in «Preußische Jahrbücher», 54, 1884, pp. 533-554; 55, 1885, pp. 28-57.

SPENCER H., *The Social Organism* (1880), in *The Works of Herbert Spencer*, XIII, Osnabrück 1966, pp. 265-307.

SPINOZA B., *Trattato teologico-politico*, Traduzione e commenti di A. DROETTO-E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Torino1980.

SPINOZA B., *Ethica*, Firenze 1984[2].

SPINOZA B., *Trattato politico*, riedizione a cura di L. CHIANESE della traduzione e del commento di A. DROETTO, Roma 1991.

STAMMLER R., *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine Sozialphilosophische Untersuchung*, Leipzig 1896.

STAUDINGER F., *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*, Darmstadt 1907.

STAUDINGER F., Rec.: *Tönnies F., Gemeinschaft und Gesellschaft*, in «Konsumgenossenschaftliche Rundschau», XVII, 25.09.1920, pp. 373-374.

STEIN L., *Zur preussischen Verfassungsfrage* (1852), Berlin 1940.

STEIN L., *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, III: *Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848* (1850; Neudruck 1921), ristampa Hildesheim 1959.

STEIN L., *Die organische Auffassung des Lebens der Güterwelt*, in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 24, 1868, pp. 215-242.

STEIN L., *Die Verwaltungslehre*, I: *Die vollziehende Gewalt* (1869), Aalen 1962.

STEIN L., *Handbuch der Verwaltungslehre*, Erster Theil: *Der Begriff der Verwaltung und das System der positiven Staatswissenschaften*, Stuttgart 1887[3].

STOLLEIS M., *Autogoverno: un'indagine semantica*, in GHERARDI-GOZZI (edd) 1995, pp. 249-261.

STÖLTING E., *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin 1986.

STRAUSS L., *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpoli-

tik», 67, 1932, pp. 732-749 [trad. it. in DUSO (ed) 1988, pp. 315-332].

STRAUSS L., *Diritto naturale e storia*, trad. it. Venezia 1957.

STRAUSS L., *La filosofia politica di Hobbes*, trad. it. in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Urbino 1977, pp. 117-350.

STRIEFLER H., *Zur Methode der Rangkorrelation nach Tönnies*, in «Deutsches statistisches Zentralblatt», 23, 1931, pp. 130-168.

STÜRMER M., *L'impero inquieto. La Germania dal 1866 al 1918*, trad. it. Bologna 1983.

TACITO, *La Germania*, testo latino e traduzione, Milano 1990.

THEINER P., *Sozialer Liberalismus und deutsche Weltpolitik. Friedrich Naumann im Wilhelminischen Deutschland, 1860-1919,* Baden-Baden 1983.

THOMA R., *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, in PALYI 1923, II, pp. 37-64.

TOCQUEVILLE A., DE, *De la démocratie en Amérique*, 2 voll., Paris 1961.

TOMBA M., *Diritto ed eticità della famiglia nella 'Rechtsphilosophie' di Hegel*, in «Verifiche», 23, 1994, pp. 57-95.

TOMBA M., *La funzione politica della famiglia nello Stato hegeliano. Una prospettiva storico-concettuale*, in «Filosofia politica», 9, 1995, pp. 425-443.

TOMMASI C., *Il concetto di 'opinione pubblica' nelle scienze politiche e giuridiche dell'Ottocento tedesco*, in GHERARDI-GOZZI (edd) 1992, pp. 215-245.

TÖNNIES S., *Die Erneurung des Naturrechts durch die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft*, in «Rechtstheorie», 18, 1987, pp. 386-398.

TOSCANO M.A., *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Milano 1980.

TOSEL A., *La théorie de la pratique et la function de l'opinion publique dans la philosophie de Spinoza*, in «Studia spinoziana», 1, 1985, pp. 183-208.

TREITSCHKE H., VON, *Politik. Vorlesungen gehalten an der*

Universität zu Berlin, hrsg. von M. CORNICELIUS, 2 voll., Leipzig 1922[5].

TROELTSCH E., *Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*, in *Verhandlungen 1910*, pp. 166-192 [trad. it. in *L'essenza del mondo moderno*, Napoli 1977, pp. 95-124].

TROELTSCH E. [1916a], *Zur Begriff und zur Methode der Soziologie*, in *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (*Gesammelte Schriften*, IV), Tübingen 1925, pp. 705-720.

TROELTSCH E. [1916b], *Morale privata e morale di Stato*, trad. it. in *La democrazia improvvisata. La Germania dal 1918 al 1922*, Napoli 1977, pp. 321-347.

TROELTSCH E., *Lo storicismo e i suoi problemi* (1922), 3 voll., trad. it. Napoli 1985-1993.

TURNER S.P.-FACTOR R.A., *Max Weber. The Lawyer as Social Thinker*, London-New York 1994.

Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M., Frankfurt a.M. 1969.

Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom 20.-22. Oktober 1912 in Berlin, Frankfurt a.M. 1969.

Verhandlungen des Fünften Deutschen Soziologentages vom 26.-29. September 1926 in Wien, Frankfurt a.M. 1969.

Verhandlungen der Tagung der deutschen Staatsrechtslehrer zu Jena am 14. und 15. April 1924, Berlin-Leipzig 1924.

VERMEIL E., *La constitution de Weimar et le principe de la démocratie allemande. Essai d'histoire et de psychologie politiques*, Strasbourg 1923.

VIERKANDT A., *Programm einer formalen Gesellschaftslehre*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften», 1, 1921, pp. 56-66.

VIERKANDT A., *Ferdinand Tönnies' Werk und seine Weiterbildung in der Gegenwart. Gedankworte zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, in «Kantstudien», 30, 1925, pp. 299-304.

VIERKANDT A., *Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1928[2].

VIERKANDT A. (ed), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1931.

VOGEL P., *Hegel Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin 1925.

WALLAS G., *The Great Society. A Psychological Analysis*, New York 1919².

WALTHER M., *Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies und in der Sozialphilosophie des 17. Jahrhunderts oder von Althusius über Hobbes zu Spinoza und zurück*, in CLAUSEN-SCHLÜTER (edd) 1991, pp. 86-106.

WASSER H., *Parlamentarismuskritik vom Kaiserreich zur Bundesrepublik. Analyse und Dokumentation*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

WATKINS J.W.N., *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, London 1973².

WEBER A., *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, Berlin-Leipzig 1925.

WEBER M., *'Römisches' und 'deutsches' Recht* (1895), in *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899* (Gesamtausgabe I 4), Tübingen 1993, pp. 526-534.

WEBER M., *Diskussionsrede bei den Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Magdeburg 1907 über Verfassung und Verwaltungsorganisation der Städte* (1907), in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1988², pp. 407-412.

WEBER M. [1917a], *Die Abänderung des Artikel 9 der Reichsverfassung*, in WEBER 1988, pp. 222-225.

WEBER M. [1917b], *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, in WEBER 1988, pp. 245-291 [trad. it. in *Parlamento e governo* 1982, pp. 8-63].

WEBER M. [1918a], *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in WEBER 1988, pp. 306-443 [trad. it. in *Parlamento e governo* 1982, pp. 64-225].

WEBER M. [1918b], *Deutschlands künftige Staatsform*, in WEBER 1988, pp. 448-483 [trad. it. in *Parlamento e governo* 1982, pp. 231-275].

WEBER M., *Unitarismus, Partikularismus und Föderalismus in der Reichsverfassung* (1919), in *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920* (Gesamtausgabe I 16), Tübingen 1988, pp. 246-253.

WEBER M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), 3 voll., Tübingen 1988[9], I, pp. 17-206 [trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, 2 voll., Milano 1982, I, pp. 17-194].

WEBER M., *Parlamento e governo e altri scritti politici*, Torino 1982.

WEBER M., *Economia e società*, 5 voll., trad. it. Milano 1984.

WEBER M., *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1988[5].

WEBER M., *Briefe 1906-1908* (Gesamtausgabe II 5), Tübingen 1990.

WEHLER H.-U., *L'impero guglielmino 1871-1918*, trad. it. Bari 1973.

WEISS E., *Tönnies und Paulsen – Konsonanzen und Dissonanzen einer nicht unkomplizierten Freundschaft*, in CLAUSEN 1991, pp. 115-132.

WELBY V., *Significs and Language. The Articulate Form of our Expressive and Interpretative Resources* (1911), hrsg. und eingeleitet von H.W. SCHMITZ, Amsterdam-Philadelphia 1985.

WESTPHAL O., *Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus. Eine Untersuchung über die Preußischen Jahrbücher und den kostitutionellen Liberalismus in Deutschland von 1858-1863*, München-Berlin 1919.

WESTPHAL O., *Feinde Bismarcks. Geistige Grundlagen der deutschen Opposition 1848-1918*, München-Berlin 1930.

WIEACKER F., *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, 2 voll., trad. it. Milano 1980.

WIESE L., VON, *Soziologie als Einzelwissenschaft*, in «Schmollers Jahrbuch», 44, 1920, pp. 347-367.

WIESE L., VON, *Dietzels 'Individualismus'*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften», 2, 1922, pp. 54-65.

WIESE L., VON, *Tönnies Einteilung der Soziologie*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 5, 1925, pp. 445-455.

WINKLER H.A., *Einleitende Bemerkungen zu Hilferdings Theorie des Organisierten Kapitalismus*, in WINKLER (ed) 1974, pp. 9-18.

WINKLER H.A., *Die Revolution von 1918/19 und das Problem der Kontinuität in der deutschen Geschichte*, in «Historische Zeitschrift», 250, 1990, pp. 303-319.

WINKLER H.A., *Weimar 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München 1993.

WINKLER H.A. (ed), *Organisierter Kapitalismus. Voraussetzungen und Anfänge*, Göttingen 1974.

WIRTH L., *The Sociology of Ferdinand Tönnies*, in «American Journal of Sociology», 32, 1926-27, pp. 412-422.

WITTFOGEL K.A., *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Wien 1924.

WOLGAST E., *Die 'Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen' im Lichte des Theorems 'Gemeinschaft und Gesellschaft'. Ein Beitrag zur Lösung des Problems der Gliederung des 2. Hauptteiles der Weimarer Reichsverfassung*, in «Vierteljahrshefte für Soziologie», 5, 1925, pp. 145-156.

WOLIN S.S., *Legitimation, Method, and the Politics of Theory*, in «Political Theory», 9, 1981, pp. 401-424.

ZANDER J., *Ferdinand Tönnies und Friederich Nietzsche. Mit einem Excursus: Nietzsches 'Geburt der Tragödie' als Impuls zu Tönnies 'Gemeinschaft und Gesellschaft'*, in CLAUSEN-PAPPI (edd) 1981, pp. 185-227.

ZANDER J., *Pole der Soziologie: Ferdinand Tönnies und Max Weber*, in PAPCKE (ed) 1986, pp. 335-350.

ZANDER J., *Sozialgeschichte des Willens. Arthur Schopenhauer und die Anfänge der deutschen Soziologie im Werk von Ferdinand Tönnies*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 69, 1988, pp. 583-592.

Indice dei nomi

Indice dei nomi